VISIT…

LANZAROTE
Caliente.COM

А.В. Дьяков

Мишель Фуко

и его время

А.В. Дьяков

МИШЕЛЬ ФУКО и его время

Санкт-Петербург АЛЕТЕЙЯ 2010

GALLICINIUM

Programme

Издание осуществлено в рамках
программы «Пушкин»
при поддержке Министерства
иностранных дел Франции
и посольства Франции в России

Ouvrage réalisé dans le cadre du
programme d'aide à la publication
Pouchkine avec le soutien du Ministère
des Affaires Etrangères français et
de l'Ambassade de France en Russie

АЛЕТЕЙЯ

ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

Редакционная коллегия:

П. Бурдьё (Франция)

Ю. Л. Качанов (Россия)

Л. Пэнто (Франция)

Н. А. Шматко (Россия) —
ответственный редактор

УДК 821.133.1+82.09
ББК 83.3(4)
Д93

*Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин»
при поддержке Министерства иностранных дел Франции
и посольства Франции в России*

Научный редактор *А. С. Колесников*

Дьяков А. В.
Д93 Мишель Фуко и его время / А. В. Дьяков. — СПб. : Алетейя, 2010. — 672 с. — (Серия «Gallicinium»).
ISBN 978-5-91419-284-3

Книга представляет собой первую русскоязычную монографию, посвященную творчеству одного из самых значительных мыслителей XX века — Мишеля Фуко (1926–1984). Прослеживая генезис и развитие творчества философа, вписывая его в широкую панораму философской мысли последнего столетия, книга предлагает отечественному читателю многогранный образ Фуко — философа, историка, общественного деятеля. Автор показывает пересечения и параллели фукианской мысли с основными концептуальными течениями в постструктурализме. Исследование историко-биографического характера дополняется критическим анализом основных концептуальных моментов философии Фуко. Все это делает книгу многоплановой и способной вызвать интерес не только у специалистов по истории философии, но и у всех, кто интересуется современным состоянием философской, исторической и политической мысли.

УДК 821.133.1+82.09
ББК 83.3(4)

ISBN 978-5-91419-284-3
9 785914 192843

© А. В. Дьяков, 2010
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2010
© «Алетейя. Историческая книга», 2010

«Философ — нечто большее, чем просто познающий. Его характеризует и материал, который он познаёт, и происхождение этого материала. В личности философа присутствует время, его движение, его проблематика, в ней силы времени необычайно жизненны и ясны. Философ представляет собой то, чтó есть время. И представляет субстанциально, тогда как другие отражают лишь части, уклонения, опустошения, искажения сил времени. Философ — сердце в жизни времени, но не только это, — он способен выразить время, поставить перед ним зеркало и, выражая время, духовно определить его».

К. Ясперс, *Речь памяти Макса Вебера*

ВВЕДЕНИЕ

> «Французская философия — это философия, которая говорит по-французски, даже если она высказывает греческие, латинские, английские или немецкие мысли»
>
> В. Декомб,
> *Современная французская философия.*

> «Расчленять саму историю мысли позволяют только внутренние условия её собственной возможности».
>
> М. Фуко,
> *Слова и вещи.*

Писать биографическую книгу о Мишеле Фуко нелегко. Как сказал Ж. Дюмезиль, Фуко всегда носил маски и постоянно менял их. Поэтому существует тысяча разных Фуко, и о каждом из них можно написать по книге. Впрочем, это едва ли приблизит нас к пониманию идей философа в их целостности, а такая целостность, несмотря ни на что, существует. Так что вместо того, чтобы писать тысячу книг о каждом Фуко, лучше написать одну книгу обо всей тысяче. Их слишком много, и они расходятся в разные стороны, поэтому сказать о каждой из ипостасей Фуко, быть может, и не удастся: на какие-то из них мы сможем указать, на другие — лишь намекнуть, а какие-то могут и вовсе ускользнуть от нашего внимания. Впрочем, наша задача заключается не в составлении полной сводки, а в прорисовке максимально достоверного философского портрета. В соответствии с нормами аристотелевской эстетики, такой портрет должен стремиться не кбуквальности документирования, а к отображению общих черт.

Фуко — автор противоречивый и зачастую непонятный. Он прекрасно осознавал эту свою «непонятность», но не стремился её избежать: речь идёт о таких вещах, что выражаться яснее не представляется возможным. Поэтому Фуко избирал стратегию, отличную от стратегии традиционно мыслящих авторов, настаивающих на единственном смысле своих писаний. «Мне бы хотелось, чтобы книга... была только совокупностью составляющих её фраз и ничем иным, — писал он в предисловии ко второму изданию “Истории безумия”. — Мне бы хотелось, чтобы эту вещицу-событие, едва заметную среди великого множества других книг, переписывали вновь и вновь, чтобы она распадалась на фрагменты, повторялась, отражалась, двоилась и в конечном счёте исчезла — причём так, чтобы тот, кому случилось её создать, никогда не смог добиваться для себя права быть ей хозяином или навязчиво внушать другим, что именно он хотел в ней сказать и чем именно она должна быть. Короче, мне бы хотелось... чтобы ей хватило нахальства объявить себя дискурсом, иначе говоря, одновременно сражением и оружием, стратегией и ударом, борьбой и трофеем, или боевой раной, стечением обстоятельств и отголоском минувшего, случайной встречей и повторяющейся картиной».[1]

Такое стремление к стиранию авторского «Я» у Фуко носит амбивалентный характер. С одной стороны, он прилагал большие усилия к элиминированию авторской интенции из своих текстов, с другой — все его книги, как он сам признавал, являются автобиографическими. Это перманентное исчезновение автора, проглядывающего всего отчётливее именно в своём исчезновении, было для Фуко программным, однако работу исследователя оно изрядно затрудняет. Тому, кто не желает получить вместо достоверного Фуко мифологизированный образ, приходится преследовать философа на самых различных полях, никогда не настигая. Прибегнув к лаканистской терминологии, можно сказать, что, отказавшись действовать на уровне Воображаемого, мы оказываемся во всегда незавершённом Реальном.

М. Бланшо написал о нём: «Фуко, однажды по случаю объявивший себя “счастливым оптимистом”, был человеком в опасности и, не выставляя этого напоказ, обладал обострённым чувством опасностей, к которым мы предрасположены, когда пытался выяснить, какие же из них представляют наибольшую угрозу, а с которыми можно и подождать. Отсюда та важность, которую имело для него понятие стратегии, и отсюда же тот факт, что ему случалось играть с мыслью, будто он мог бы, распорядись так случай, стать государственным деятелем (политическим советником) с тем же успехом, что и писателем — термин, который он всегда отвергал с большей или меньшей горячностью и искренностью, — или чистым философом, или неквалифицированным рабочим, то есть неведомо кем или чем».[2] Всем этим он одновременно был, не будучи в то же время никем в частности. Такого персонажа впору выводить в романе (и, кстати, выводили, порой в довольно неприглядном виде). «Я думаю, — говорил он в 1984 г., — что побывал на большинстве клеток политической шахматной доски, последовательно, а иногда и одновременно: анархист, левый, открытый или замаскированный марксист, нигилист, явный или скрытый антимарксист, технократ на службе у Шарля де Голля, новый либерал и т. д.... В действительности я предпочитаю никак не идентифицировать себя, и я удивлён разнообразием оценок и классификаций».[3] Однако нас интересует не сам Фуко, святой или грешный, властитель дум, принятый в президентских дворцах, или водитель грузовика, везущего контрабандный груз, аполитичный технократ или радикальный революционер — всем этим он был, и мы скажем обо всём по порядку, но цель у нас другая, и писание агиографии мы оставляем другому автору, который, вне сомнения, когда-нибудь возьмётся за такой труд. Наша задача в том, чтобы, как уже было сказано, написать портрет Фуко-философа, разместив его лик в интерьере его эпохи.

---

[1] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. Пер. И. К. Стаф. СПб.: «Университетская книга», 1997. С. 22.

[2] *Бланшо М.* Мишель Фуко, каким я его себе представляю. Пер. В. Е. Лапицкого. СПб.: «Machina», 2002. С. 14.

[3] *Foucault M.* Interview: (Polemics, Politics and Problematizations) // Essential Works of Foucault. Vol. 1. Ethics. Ed. L. Davis. N.Y., 1997.

Творчество Фуко развивалось на фоне его преподавательской карьеры, а «тот факт, что преподаватель философии во Франции является государственным чиновником, объясняет и то, что преподавание неизбежно имеет политические последствия».[1] Фуко постоянно перемещался по политической шахматной доске, переходя с одной позиции на другую (хотя и оставаясь на её левой стороне) и, пожалуй, этим можно отчасти объяснить его постоянные перемещения в университетском пространстве: двигаясь от провинции к столице, где он в конце концов возглавил кафедру в Коллеж де Франс, Фуко постоянно норовил ускользнуть на границу этого пространства, где он чувствовал себя свободнее. И тем не менее, Фуко — типично французский интеллектуал. Этим во многом определяется стиль его работы и способы декларации своих идей. Во Франции, в отличие от англоязычного мира, принято использовать критику чужих работ для декларации собственных идей. Поэтому Фуко следует считать критиком не только в кантовском, но и в сартровском смысле. Парижское интеллектуальное сообщество относительно немногочисленно, и здесь все знают всех, как в большой деревне. Французские средства массовой информации неизменно проявляют внимание к интеллектуалам и как нигде часто интервьюируют их, так что интервью и публичные выступления во Франции становятся платформой для выражения своих идей, не менее важной, чем книги и журнальные статьи. Сам Фуко говорил, что методологические основания своей работы он излагает в интервью, поскольку в книгах ему это никак не удаётся. А кроме того, интервью в средствах массовой информации становятся связующим звеном между французскими интеллектуалами и их аудиторией.

Фуко часто обвиняют в том, что он объявил безумие выдумкой, а самого человека — несуществующим. И то, и другое неверно. Фуко, несомненно, отдавал себе отчёт в том, что люди, страдающие психическими расстройствами, существуют, и облегчить их страдание, объявив его выдумкой, невозможно. Он выступал против весьма удобного алиби, которое состоит в утверждении, что не существующие реально абстрактные конструкции необходимы для упорядочения имеющихся у человечества знаний, и не более. К такому утверждению прибегает даже такой прогрессивный историк психиатрии, как Ж. Гаррабе.[1] Однако это утверждение игнорирует тот факт, что эти абстрактные конструкции принимают характер научных и медицинских норм, от имени которых производятся многочисленные репрессии. Что же касается философии, много ли мыслителей классической эпохи помнили о том, что сконструированное ими понятие «человек» — не более, чем абстракция?

---

[1] *Бланшо М.* Мишель Фуко, каким я его себе представляю. С. 13.

Фуко постоянно пересматривал свои позиции и противоречил самому себе. Это стало для него своего рода программой, которую сам он замечательно выразил в воображаемом диалоге автора и читателя во введении к «Археологии знания»:

> — Вы не уверены в том, что говорите? Вы снова собираетесь измениться, уйти от вопросов, которые вам задают, сказать, что в действительности возражения направлены не на то место, откуда вы вещаете? Вы вновь собираетесь сказать, что никогда не были тем, кем вас называют? Вы уже готовите лазейку, которая позволит вам в будущей книге вновь появиться в ином месте и вновь вызывающе вести себя, как вы это делаете сейчас, говоря: «Нет, нет, я совсем не там, где вы меня подстерегаете, а здесь, откуда, посмеиваясь, смотрю на вас».
>
> — Так что же, вы воображаете, что от процесса письма я должен получать столько же огорчений, сколько и радостей, вы думаете, что я, очертя голову, упорствовал бы в этом, если бы — слегка дрожащей рукой — я не приготовил лабиринта, куда отважно войду, куда перенесу свою тему, где открою перед ней подземелья, спрячу её вдалеке от неё самой, найду для неё те обходные пути, которые сократят и изменят её путь, где я затеряюсь и, в конце концов, появлюсь перед взорами тех, с кем не должен был бы больше встречаться. Вероятно, многие, так же как и я, пишут, чтобы больше не иметь своего лица. Не спрашивайте меня, кто я, и не требуйте, чтобы я оставался одним и тем же, — это мораль удостоверения личности, это она проверяет наши документы. Но пусть она предоставит нам свободу, когда речь идёт о том, чтобы писать.[2]

В 1973 г. Фуко высказался ещё решительнее: «...Я не подписываюсь подо всем без ограничения, что я писал в своих книгах... На самом деле я пишу из удовольствия от письма».[3] Порой он был склонен заявить, что не считает себя ни философом, ни писателем, не создаёт произведения, но пишет исследования, одновременно исторические и политические, увлекаясь проблемами, встреченными при работе над той или иной книгой, и, если не удалось их разрешить сразу же, затевая новые исследования.[1]

---

[1] См.: *Гаррабе Ж.* История шизофрении. Пер. А. Д. Пономарёва. М.; СПб., 2000.

[2] *Фуко М.* Археология знания. Пер. М. Б. Раковой и А. Ю. Серебрянниковой. СПб.: «Гуманитарная Академия»; «Университетская книга», 2004. С. 60.

[3] *Фуко М.* Истина и правовые установления. Курс в Католическом епископальном университете Рио-де-Жанейро, прочитанный с 21 по 25 мая 1973 г. / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. Пер. И. Окуневой. М.: «Праксис», 2005. С. 171.

Многие исследователи жалуются на неясность текстов Фуко, на их почти намеренную герметичность. Эти жалобы на «непрозрачность» дискурса впервые стали раздаваться в англоязычных странах, где серьёзное знакомство с творчеством Фуко состоялось в начале 1970-х гг. Однако во Франции никто не называл стиль Фуко «тёмным» или «неясным».[2] Для русского читателя ситуация ещё более осложняется: во-первых, если он читает по-французски, он, как и читатель англоязычный, с трудом преодолевает культурный барьер; во-вторых, если он читает Фуко в переводах (а большая часть книг Фуко у нас уже переведена), к культурному барьеру добавляется барьер языковой: стиль Фуко, изысканный и аллюзивный, в переводе действительно становится «непрозрачным». К тому же, многие переводы оставляют желать лучшего, и работу по переводу основных сочинений Фуко на русский язык нельзя считать завершённой.

Западные исследователи уже при жизни Фуко замечали, что сами по себе его книги не дают сколько-нибудь чёткого представления о сущности его работы. Поэтому всякий, кто сталкивается с сочинениями Фуко, испытывает потребность обратиться к его интервью и лекциям в надежде разобраться, каким же всё-таки был «подлинный», «окончательный» Фуко. Мы не претендуем на выявление «окончательного» Фуко — на наш взгляд, эта задача в принципе неразрешима, ибо Фуко принадлежит к числу тех мыслителей, философия которых имеет программно незавершённый и в этом отношении «открытый» характер.

В настоящей книге мы будем стараться всемерно избегать одного соблазна, жертвой которого столь часто становятся исследователи творчества Фуко, — соблазна объяснять всякий его текст ссылкой на последующий или предыдущий. Конечно, было бы очень удобно представить его поздние работы в качестве комментария и пояснения к ранним. Но в таком случае мы получили бы портрет такого Фуко, которого не существовало ни в один из периодов его реального существования. Поэтому мы будем рассматривать каждую из формаций философии Фуко саму по себе, без отсылок к «творческой эволюции» и тому подобным мифологическим конструкциям. Таким образом, мы используем метод самого Фуко — единственный метод, который он нам действительно оставил.

Кроме того, хотя мы и пишем историко-философскую работу, мы по возможности отказываемся от избирательности типа «это нам годится, а вот это неинтересно» или «вот это главное, а остальное — второстепенное». Как сказал Делёз, «необходимо брать произведение в целом, исследовать его и не осуждать, улавливая все бифуркации, колебания, продвижения вперёд, прорывы, соглашаться с ним и принимать его полностью. Иначе ничего нельзя понять. Следовать за всеми проблемами, которые ставит Фуко, за всеми разрывами и поворотами, которые для него необходимы, прежде, чем претендовать на суждение о его выводах, — не значит ли это обращаться с "властителем умов" так, как он того заслуживает?».[1] Мы же как раз и хотим *понять Фуко*. Поэтому мы будем следовать программе, сформулированной Делёзом.

---

[1] *Фуко М.* Власть, великолепный зверь // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. Пер. Б. М. Скуратова. М.: «Праксис», 2006. С. 18.

[2] См.: *Guédon J. C.* Michel Foucault: The knowledge of power and the power of knowledge // Bulletin of the History of Medicine. 1977. Vol. 51. P. 246.

Такая установка, естественно, влечёт за собой вопрос о периодизации творчества (быть может, в данном случае уместнее было бы говорить о *практике*) Фуко. Многие исследователи в решении этого вопроса считают достаточным выявить «основные темы» того или иного периода творчества философа и в результате выделяют три фазы: 1) анализ дискурсов и научных дисциплин, преимущественно гуманитарных наук; 2) обращение к проблемам политики, власти и контроля над населением; 3) открытие «практики себя».[2] Американские соратники Фуко X. Дрейфус и П. Рабиноу несколько модифицируют эту периодизацию, получая четырёхчленную схему: 1) хайдеггеровский период; 2) археологический или квазиструктуралистский период; 3) период генеалогический; 4) период этический. Такая периодизация, весьма распространённая и на первый взгляд представляющаяся самоочевидной, весьма поверхностна, поскольку, во-первых, одни и те же темы пронизывают всё творчество Фуко в целом, а во-вторых, его тексты обнаруживают имплицитное присутствие и смешение всех обозначенных тем во все периоды его деятельности. Поэтому гораздо убедительнее выглядит «тематизация» творчества Фуко, предложенная А. МакХоулом и В. Грейс: Фуко, отвечая на вопрос «кто мы такие сегодня?», тематизирует понятия дискурса, власти и субъекта и соответственно этому переформулирует первоначальный вопрос: 1) «кто мы такие в терминах знания о себе?»; 2) «кто мы такие в терминах тех способов, которыми мы производимся в политических процессах»?; 3) «кто мы такие в терминах отношения к себе и в тех этических формах, посредством которых мы управляем собой?».[1]

---

[1] *Делёз Ж.* Вскрыть вещи, вскрыть слова / Переговоры. Пер. В.Ю. Быстрова. СПб.: «Наука», 2004. С. 115–116.

[2] О проблеме периодизации творчества Фуко см.: *Cavallari H. M.* Understanding Foucault: Same sanity / other madness // Semiotica. Amsterdam, 1985. Vol. 56. № 3/4. P. 315–346; *Cooper B.* Michel Foucault, an introduction to the study of his thought. N. Y., 1981; *Eribon D.* Michel Foucault (1926 — 1984). P., 1989; *Macey, D.* The Lives of Michel Foucault. L., 1993; *Автономова Н. С.* Фуко М. // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В. С., Филатов В. П., М., 1991. С. 361; *Михель Д.* Мишель Фуко в стратегиях субъективации: от «Истории безумия» до «Заботы о себе». Саратов, 1999; *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. С. 55–58.

Жанр философской биографии — единственно возможный в отношении Фуко. Систематически описать его «философскую систему» в принципе невозможно, даже используя схемы «развития» или «эволюции». Как верно подметил Ж. Делёз, «мышление Фуко не эволюционировало, а *проходило через кризисы*».[2] И наша книга — история кризисов. Нам представляется весьма удачной предложенная Делёзом схема кризисов: первый кризис в творчестве Фуко был кризисом, порождённым разрывом с модной в те годы феноменологией в пользу эпистемологии, и признаком выхода из этого кризиса стала «История безумия». Вторым был кризис 1968 г., с которого (конечно, не только в творчестве Фуко) началась атака на властные отношения. Третий кризис разразился после «Воли к знанию», и в результате многих внешних событий и борьбы с внутренними демонами Фуко переориентировался с истории на «эстетики существования».

Настоящая книга представляет собой первое монографическое исследование философии Фуко, на русском языке. Поэтому нам ещё только предстоит брести наощупь, спотыкаясь и запинаясь, не имея возможности учесть те ошибки, которые совершили наши предшественники — эти ошибки нам приходится делать самим, с тем, чтобы кто-то другой мог поправить нас, снисходительно и не затрачивая больших усилий.

На Западе о Фуко написано очень много, и книги биографического жанра занимают в этой литературе весьма значительное место. Существуют биографии «канонические» и «неканонические». По понятным причинам нас интересовали именно первые, хотя и во вторые заглянуть бывает небезынтересно. Первой «канонической» биографией стала книга Дидье Эрибона, которая появилась на свет через пять лет после смерти философа, в 1989 г.[3], и несёт в себе отголоски споров, вспыхнувших после кончины Фуко. Достоинство этой работы не только в том, что она была первой, но и в том, что Эрибон, будучи хорошо знаком с Фуко и с теми, кто был с ним близок, и имея доступ к архиву философа, представил уникальный материал, на который с неизбежностью опираются и будут опираться все последующие биографии. Недостатком (который в определённом смысле является и достоинством) можно назвать некоторую хронологическую нечёткость там, где Эрибон говорит о бурных временах конца 1960-х — начала 1970-х гг.; времена, действительно, были сумбурными, Фуко занимался десятками проектов одновременно, и Эрибон вполне правомерно заключил, что важнее чистой хронологии отслеживание развития этих проектов во времени. После выхода в свет книги Эрибона Ф. Эвальд заметил, что теперь уже Фуко не сможет избежать «тождества с самим собой», от которого он всю жизнь ускользал.[1] Сам Фуко выразил это фразой, родившейся в ином контексте: «Ты думал, что уходишь всё дальше, и вот обнаруживаешь, что находишься по вертикали от самого себя».[2]

---

[1] *McHoul A., Grace W.* A Foucault Primer: Discourse, power and the subject. Victoria: Melbourne University Press, 1995. P. X.

[2] *Делёз Ж.* Портрет Фуко / Переговоры. С. 137.

[3] *Eribon D.* Michel Foucault (1926–1984). P.: Flammarion, 1989. Пересмотренное издание вышло в 1991 г.

Второй по времени выхода и по значимости стала работа англичанина Дэвида Мэйси[3], который, опираясь на книгу Эрибона, предложил более подробную биографию, уделяющую, кроме того, значительное внимание генезису программных текстов Фуко. Книга Мэйси поражает своей аккуратностью и дотошностью; британский автор проделал колоссальную работу, разыскав редчайшие тексты Фуко и его первых критиков и приведя их на страницах своего исследования. Русскому читателю, впрочем, эта работа может показаться перенасыщенной именами и фактами, мимо которых, в общем-то, можно было бы и пройти! Однако биографу Фуко она даёт больше, чем изящный текст Эрибона.

И, наконец, третья, из «канонических» биографий, которая, несмотря на свою популярность, по всем признакам скорее должна быть помещена в рубрику «апокрифы», написана американцем Джеймсом Миллером[4]. Блестящий, порой чересчур красивый стиль Миллера не скрывает стремления представить не столько жизнь Фуко, сколько процесс его умирания. Можно сколько угодно соглашаться с Платоном в том, что философия и есть искусство умирания, однако книга заокеанского автора чересчур мрачна и перенасыщена скандальными подробностями личной жизни философа. От американского автора мы были вправе ожидать того, чего нет и не могло быть у его европейских коллег — подробного разбора деятельности Фуко в США. Но вот этого у Миллера как раз прискорбно мало. В целом же его текст напоминает не философскую биографию, но, скорее, эпическую поэму в прозе.

Надо сказать и несколько слов о корпусе текстов самого Фуко, который для нашего исследования имеет первостепенное значение. Как мы уже говорили, почти все основные работы философа уже переведены на русский язык (не хватает только «Раймона Русселя»), и для удобства читателя мы обращаемся именно к ним, однако из-за несовершенства переводов нам пришлось сличать всю специфическую терминологию Фуко с французскими оригиналами. Но, помимо общеизвестных книг Фуко, существует ещё огромное количество опубликованных статей, лекций, интервью, которые для нас также чрезвычайно важны. Во Франции эти тексты были собраны в колоссальном четырёхтомнике «Dits et ecrits»[1], причём многие из них, первоначально опубликованные на английском, итальянском или испанском языках, были специально переведены на французский. Кроме того, существует множество других сборников выступлений и интервью Фуко, к которым мы также обращались в своей работе. Но есть и такие тексты, которые из-за запрета философа на посмертные публикации до сих пор неизвестны широкой публике. Дж. Миллер пишет: «Я не знаю никакого другого современного философа, работа которого породила бы такой процветающий чёрный рынок пиратских записей его выступлений и частных конспектов его лекций, которые ревниво собирают коллекционеры».[2]

---

[1] *Ewald F.* Sur: Didier Eribon, Michel Foucault // Magazine littéraire. 1989. № 269 (septémbre). P. 99.

[2] *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. Пер. В. Каплуна. СПб.: «Академический проект», 2004. С. 19.

[3] *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. A Biography. L.: "Hutchinson", 1993.

[4] *Miller J.* Passion of Michel Foucault. N.Y.: "Simon & Schuster", 1993.

Во введении к книге, которая представляет собой хотя и философскую, но всё же биографию Фуко, нельзя не коснуться одного щекотливого вопроса — стремления некоторых исследователей выводить творчество Фуко из особенностей его личной жизни. Так вот, если бы мы писали книгу о Фуко как «историческом персонаже», акцентирование этой темы было бы неизбежно. Но мы пишем книгу о Фуко-философе, и потому нет никакой необходимости описывать его как «психологический тип». Психологизм в историко-философских исследованиях вообще, как правило, не несёт с собой ничего, кроме пошлости, органично присущей современной психологической «науке». Многие, очень многие авторы соблазняются этой «психологией»: пессимизм философии Шопенгауэра выводят из сложных отношений будущего философа с его развесёлой матерью, маскулинность сверхчеловека Ницше — из неудачи матримониальных намерений философа по отношению к дочке одного русского генерала и т. п. Но действительно ли стоит впадать в столь вульгарно понятый фрейдизм и выводить сложнейшие философские конструкции из сюсюканья типа «папа-мама-Эдип»? Для историко-философского исследования подобные приёмы не только бесполезны, но и вредны. Ведь все попытки поверить «психологией» тексты приводят лишь к воспроизводству самой «психологии» и ни к чему более. В общем, при написании настоящей книги мы решили не касаться личной жизни Фуко, если это не помогает нам понять генезис и развитие тех или иных его идей. История жизни философа интересует нас ровно в той мере, в какой обращение к ней позволяет нам понять, почему в тот или иной период своей жизни он двигался в том или ином направлении, и почему он написал или не написал тот или иной текст. А написание интимной биографии этого замечательного человека, с душераздирающими подробностями и слезоточивыми отступлениями, мы оставляем другим. Простор здесь огромный: от псевдо-эстетского псевдо-исследования «Фуко — новый Уайльд» до дидактического и злорадного псевдо-романа «Фуко — монстр». Одним словом, мы не занимаемся умолчаниями — мы пишем о том, что вписывается в наше видение Фуко-философа.

---

[1] *Foucault M.* Dits et écrits. IV vols. P., 1994–2001.

[2] *Miller J.* Passion of Michel Foucault. P. 6.

Фуко принято считать человеком скрытным. Действительно, он и был таковым в том, что касалось его личной жизни. Что же до его жизни в философии, едва ли можно найти человека более откровенного, и эта откровенность порой доходит до философского эксгибиционизма. Да и все мельчайшие подробности его интимного существования давно уже стали достоянием самой широкой общественности. Нас же, повторим, занимает не «личный опыт» Фуко как таковой, но его опыт, отлившийся в тексты. Благо, сами его книги позволяют предпринять исследование такого опыта. Фуко говорил: «у меня нет такой книги, которая не отражала бы, по крайней мере в каком-либо аспекте, мой непосредственный личный опыт».[1] При этом важен ещё один аспект — практическая деятельность Фуко, которая всегда как бы дублировала его теоретические и исторические изыскания и, в свою очередь, давала материал для них.

В настоящей работе мы пользуемся «методом» Фуко: мы говорим о Фуко, используя дискурс Фуко. Таким образом, наша книга — не критическая, но, скорее, археологическая. Пребывая не «внутри» дискурса Фуко, но где-то рядом или, вернее, сразу за ним, мы анализируем сам этот дискурс, во-первых, с точки зрения его происхождения и конституирования, а во-вторых, с точки зрения его структуры. Таким образом, наш подход не является структуралистским: занимаясь своего рода структурным анализом, мы помещаемся в самой исследуемой структуре в качестве одного из её элементов, что позволяет избежать онтологизации пресловутой Структуры, каковой в традиционном историко-философском исследовании неизбежно выступает сам автор. В нашем случае авторский дискурс не стремится стать сверхдетерминирующим (напротив, мы этого всячески избегаем), а возникающий при этом субъект авторского дискурса не становится Автором метанарратива, более обширного, чем метанарратив Фуко. Впрочем, это благое намерение, продиктованное отнюдь не стремлением к скромности, но, скорее, невозможностью применять бесплодную в случае Фуко методологию, что не так-то просто выполнить.

Вместе с тем, наша задача заключается в выявлении генеалогии мысли Фуко, генеалогии, которая позволит рассматривать его идеи не с точки зрения злободневного (более или менее превратного) понимания и использования его идей, но с точки зрения их этиологии и генезиса. Работа над книгой позволила нам понять многое из того, что было неясно, когда мы за неё брались. Поэтому теперь мы с полным основанием можем повторить слова Фуко о том, что работать — значит заниматься самопреобразованием, и что книга пишется затем, чтобы понять, как и зачем её стоило писать.

---

[1] Беседа с Мишелем Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 219.

Ещё одна особенность настоящей книги — стремление представить Фуко в контексте современной и предшествующей ему мысли, в тесном контакте, доходящем порой почти до неразличимости, с теми, кто был ему врагами, друзьями или попутчиками. П. Сэджвик подметил очень важную особенность осмысления творчества философов-постструктуралистов: «Весьма печальный парадокс заключается в том, что структуралистские и постструктуралистские авторы, которые, подобно Фуко, отказавшись от индивидуального “субъекта”, ушли от всякого рационального обоснования человеческой деятельности, оказались теми, кто, в общественном сознании, сделал больше всего, чтобы упрочить стереотип одинокого гения, единоличного творца плодотворных идей, властителя дум cogito, работающего — как обычно делал Фуко — без коллег-исследователей и без каких бы то ни было других людей, влияние которых он мог бы признать, за исключением разве что предшественника-учителя, который (как его старый наставник Жорж Кангийем) передал ему эстафету авторства/наставничества».[1] Мы всемерно постараемся уйти от образа «одинокого гения», создающего свои концепты в тишине своего бункера из слоновой кости. Напротив, мы хотим показать «публичность» его творчества, его уникальную способность находить своё собственное во всеобщем.

Я выражаю благодарность тем, кто помогал мне при работе над книгой:

Анатолию Сергеевичу Колесникову, которому я обязан очень многим, прежде всего — стилем историко-философского исследования и способом проблематизации;

Сергею Леонидовичу Фокину, дававшему мне ценные указания при работе с французскими источниками;

Ольге Александровне Власовой, указавшей мне на источники клинической мысли Фуко и неизменно оказывающей мне неоценимую помощь в добывании литературы.

---

[1] *Sedgwick P.* Psycho Politics. N.Y.: Harper & Row Publishers, 1982. P. 9–10.

ЧАСТЬ I. ГЕНЕАЛОГИЯ

ГЛАВА 1. ЮНОСТЬ

1. Пуатье

Пуатье, где родился Фуко, — старинный провинциальный город в 250 километрах к югу от Парижа. К началу Второй мировой войны его население достигало 40 000 человек. Фуко часто вспоминал его древние башни, романские церкви и обезглавленные статуи святых с книгами и часами в каменных руках. Департамент Пуатье славился в основном своими сельскохозяйственными продуктами — вином, спаржей и чесноком. Промышленных предприятий здесь почти не было. Зато были университет, основанный ещё в эпоху Возрождения, и медицинская школа. Город красивый, но тесный для гения, течение времени в нём, кажется, остановилось навсегда. Время застыло не только в камнях, но и в именах: дед философа носил имя Поль Фуко, то же имя получил его отец, так же назвали и нашего героя. Однако мадам Фуко не пожелала во всём уступать традициям семьи своего супруга, так что её сыну дали и второе имя — Мишель. В школьных документах его называют Полем Фуко. Но мать всегда звала его Поль-Мишель. Сам он, впрочем, предпочитал имя Мишель. Матери он объяснял это тем, что его не устраивают инициалы P.M.F. — Pierre Mendès France. С друзьями он был более откровенен: он не желал носить имя ненавистного ему отца.

Мать нашего героя, в девичестве Анна Малапер, была весьма респектабельной особой. Её отец, доктор Проспер Малапер, был хирургом и занимался частной практикой в Пуатье, а кроме того, преподавал в медицинской школе. Он был достаточно богат, чтобы в 1903 г. выстроить большой дом неподалёку от железнодорожного вокзала. Дом выходил на улицу Артура-Ранка и бульвар Верден, круто спускающийся от «верхнего города» к долине Кле. К дому примыкал большой сад, однако в дни юности Фуко там было больше цемента, чем зелени.

У Проспера Малапера было двое братьев, Роже и Полин. Роже сделал военную карьеру, дослужившись до полковника, и отличился в боях Первой мировой войны. Полин занимался философией, однако никогда не преподавал в университете. Сам он считал, что препятствием к университетской карьере стала выбранная им специальность: он был психологом-характерологистом, в то время как в университетах доминировало учение Бергсона, акцентирующее изменчивость, а не стабильность характера. Полин преподавал в парижском лицее, написал ставший довольно известным трактат по теории характера[1], учебники по философии[2] и психологии[3] и исследование по философии Спинозы.[4] Однако большой известности он не снискал; куда более знаменит был его зять Жан Платар, редактор собрания сочинений Монтеня, преподававший в Сорбонне.

Отец Мишеля, Поль Фуко, был сыном хирурга из Фонтенбло и также стал хирургом и профессором Медицинской школы в Пуатье. Наследование профессии было двойным: в той же Медицинской школе должность профессора хирургии занимал доктор Малапер. И отец, и дед Поля Фуко были врачами. Если дед нашего героя был типичным буржуазным врачом, лечившим людей среднего класса, то его прадед в Нантере, тогда бывшем деревушкой под Парижем, пользовал бедняков и ничего не брал за свои труды. Единственным оставшимся после него наследством была серебряная авторучка, поднесённая благодарными пациентами, да и ту украли из дома его правнука Дени. В Нантере от него осталась память — названная в его честь улица Доктора Фуко. Поль Фуко был местной знаменитостью и лечил состоятельных пациентов из Пуатье и его окрестностей. Он много разъезжал по сельской местности на своём автомобиле, в котором помещался складной операционный стол, а его водитель при необходимости выступал в роли анестезиолога. Эта практика приносила ему весьма неплохой доход. Поль Фуко привык к беспрекословному повиновению коллег и пациентов и перенёс деспотические замашки на свою семью.

Женившись на Анне, Поль Фуко поселился в принадлежавшем её отцу доме в центре Пуатье. У Поля и Анны Фуко родились трое детей: старшая Франсин, Поль-Мишель, появившийся на свет через пятнадцать месяцев после неё, 15 октября 1926 г., и самый младший Дени, родившийся через пять лет. Все дети были очень похожи друг на друга: у всех были светлые волосы, крупные носы и ярко-синие глаза. Типичная мелкобуржуазная семья, по провинциальным меркам, довольно богатая, ведь у мадам Фуко был ещё загородный дом с парком в двадцати километрах от Пуатье, который местные жители именовали «замком», а также пахотные земли и фермы. «Замок», впрочем, был довольно неказист: построенный в середине XIX в. из местного известняка, он сильно обветшал от сырости. Если мать Фуко, таким образом, имела вес в окрестностях Пуатье, то его отец был весьма заметным лицом в самом городе и проводил свои дни, работая сразу в двух клиниках. В общем, недостатка в средствах семья не испытывала. За детьми присматривала нянька, в доме были собственный повар и шофёр. Дети получили хорошее, хотя и несколько старомодное, воспитание. Мать, не разделявшая взглядов своего супруга, старалась приучить их к полной ответственности за свои поступки и, в частности, никак не контролировала круг чтения детей. Чрезмерно религиозной семья Фуко никогда не была: по воскресеньям детей водили к мессе в собор Сен-Порше в центре города, но мадам Фуко порой пренебрегала этой обязанностью, и тогда с детьми ходила бабушка. Поль-Мишель, по традиции того времени, был певчим в церковном хоре (сохранилась его фотография в певческом облачении). Однако в одном из своих интервью он назвал свою семью достаточно антиклерикальной.

---

[1] *Malapert P.* Les Eléments du caractère et leurs lois de combinaison. P.: “Alcan”, 1906.

[2] *Malapert P.* Leçons de philosophie. P.: Hatier, 1918.

[3] *Malapert P.* Psychologie. P.: Hatier, 1913.

[4] *Malapert P.* De Spinozae politica. P., 1907.

Фуко редко вспоминал своё детство и с пренебрежением отзывался о провинциальном захолустье. В детстве его очень тяготила обязанность сидеть тихо за обедом, на который доктор Фуко частенько приглашал своих коллег или представителей местной аристократии, да ещё поддерживать беседу с незнакомыми людьми. В конце жизни он рассказывал: «Детство я провёл в мелкобуржуазной обстановке французской провинции, и обязанность разговаривать, поддерживать беседу с посетителями представлялась мне чрезвычайно неприятной и скучной. Я часто спрашивал себя, почему люди должны говорить».[1]

Дом в Пуатье был большим, и каждый из детей располагал собственной спальней. В доме всегда были собаки и кошки; Поль-Мишель особенно любил последних. (Позже, когда он стал знаменит и обзавёлся собственной квартирой на улице Вожирар в Париже, у него жил большой чёрный кот, запечатлённый на многих фотографиях со своим хозяином.) Трое детей доктора Фуко почти не общались с другими родственниками, им вполне хватало своей компании. Вечера они проводили за игрой в карты, разговорами и прослушиванием радиопередач. Хотя в Пуатье был кинотеатр, а французский кинематограф переживал расцвет, детских фильмов было очень мало, так что в кино их водили нечасто. Диснеевский мультфильм «Белоснежка и семь гномов» запомнился им на многие годы. Театр они посещали намного чаще, однако игра провинциальных актёров и однообразный репертуар, состоявший из пьес Мольера, Корнеля и Расина, не пробудил у детей интереса к драматическому искусству. В начале 1930-х гг. доктор Фуко купил участок земли в живописной местности у моря и построил там виллу; здесь семья проводила летний отпуск. Дети считали буржуазный достаток само собой разумеющимся, хотя в предвоенной Франции было немного семей, которые могли позволить себе собственную виллу на морском побережье. Кроме того, зимой семейство ездило в Пиренеи кататься на лыжах.

---

[1] The Minimalist Self // Michel Foucault.: Politics. Philosophy. Culture. Interviews and other writings. 1977–1984. N.Y.; L.: “Routledge”, 1988. P. 4.

То, что своё образование Поль-Мишель начал в иезуитской школе, было, в общем-то, случайностью, а может быть — результатом традиции. Лицей Генриха IV, включавший детский сад и начальную школу, был расположен в старом здании на улице Луи-Ренара и принадлежал Конгрегации. Эта общественная школа больше походила на большое аббатство благодаря своей старинной часовне. Полю-Мишелю было всего четыре года, когда он впервые вошёл в квадратный двор, где на него глянули два короля: «Генрих IV, основатель», «Людовик XIV, благодетель», — гласили слова, высеченные в камне. Собственно, Поль-Мишель был ещё слишком мал для поступления в школу, но он нипочём не хотел отставать от старшей сестры. Доброжелательно настроенный наставник сказал мадам Фуко, что его можно посадить в комнате позади классной и дать ему цветные карандаши. 27 мая 1930 г. мальчик приступил к работе с цветными карандашами, а заодно выучился читать. В течение двух лет, до 1932 г., он посещал подготовительные классы, а потом до 1936-го проучился в начальной школе. После этого он смог перейти на вторую ступень и стать учеником лицея. Однако в сентябре 1940 г. он покинул лицей Генриха IV и перебрался в коллеж Св. Станислава.

В первые годы школьной учёбы у Поля-Мишеля не было никаких проблем. Как сам он вспоминал в зрелые годы, ему пришлось вступить в систему, где «принцип существования, принцип поощрения состоит в знании, в том, чтобы знать немного больше, чем другие, быть лучшим в своём классе, и даже, я полагаю, в том, чтобы сосать соску лучше, чем другие».[1] Он не слишком хорошо разбирался в математике, но постоянно получал награды и поощрения за успехи во французском, греческом, латыни и истории. Но потом начались трудности. Мадам Фуко объясняла их тем, что директор лицея перенёс удар и в новых военных условиях не мог управлять школой. Условия жизни в Пуатье, действительно, изменились: в городе появилось большое количество беженцев с севера, а школы и лицеи переполнились учениками и преподавателями из Парижа. Безмятежность провинциальной школы рушилась вместе с крушением устоявшихся иерархических отношений в преподавательской среде. Поль-Мишель, ещё недавно числившийся одним из лучших учеников, был превзойдён и оттеснён на задний план вновь прибывшими. Школьные товарищи Фуко объясняют происшедшую перемену иначе: новый преподаватель французского Гюйо невзлюбил мальчика. Этот ярый сторонник Третьей Республики, вольтерианец и радикал, терпеть не мог детей из буржуазных семей. Отдавая предпочтение детям из Парижа, он всячески третировал местных учеников. Фуко остро переживал презрительное отношение учителя, и забросил все предметы, кроме латыни. В конце учебного года директор лицея назначил ему переэкзаменовку на октябрь. Мадам Фуко не стерпела этого оскорбления и перевела сына в коллеж Св. Станислава. Эта католическая школа имела не самую высокую репутацию. Большинство учеников составляли дети лавочников и ремесленников, а обучение было поставлено плохо.

---

[1] Radioscopie de Michel Foucault, propos recueillis par Jacques Chancel, Radio-France, 1975, 3 octobre. Цит. по: *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 9.

Трагические события мировой истории не могли не коснуться даже такого захолустного городка, как Пуатье. Редкие воспоминания Фуко имеют политическую окрашенность; позже он говорил, что все эмоциональные воспоминания об этом времени связаны у него с политической ситуацией:

> Я очень хорошо помню, что впервые испытал сильный страх, когда нацисты убили канцлера Дольфуса, кажется, в 1934-м. Теперь об этом забыли. Мало кто помнит убийство Дольфуса. Я прекрасно помню, что был напуган этим событием. Я думаю, это был первый раз, когда я испугался смерти. Я помню также беженцев из Испании, прибывающих в Пуатье. Помню споры с одноклассниками об Эфиопской войне. Я думаю, всё детство мальчиков и девочек моего поколения было отмечено этими грозными историческими событиями. Угроза войны была фоном нашего существования... Возможно, именно поэтому меня так привлекает история и связь между личным опытом и теми событиями, частью которых мы являемся. Думаю, это и есть ядро моих теоретических устремлений.[1]

В сентябре 1939 г. семья Фуко в последний раз провела отпуск на море. Франция вступила в войну с Германией. В мае 1940 г. линия Мажино была прорвана, и французские войска в беспорядке отступали на юг. В Пуатье были организованы полевые госпитали, и доктор Фуко оперировал с утра до ночи. Стали прибывать беженцы из Парижа, и среди них молодая женщина, только что закончившая медицинский факультет, — Жаклин Вердо. Её родители многие годы дружили с семьёй Малапер, особенно с полковником Роже Малапером, лицо которого, изуродованное шрамами, хорошо запомнилось Жаклин. Весной 1940 г. она стала работать анестезиологом в госпитале, наспех организованном в иезуитской школе. Её начальником был доктор Фуко, которого она вспоминала как деспота. Немецкая армия продолжала наступление, и Жаклин вскоре уехала на юг вместе со своим госпиталем, однако она успела познакомиться с Полем-Мишелем. Она увидела его на детской вечеринке и вспоминала весёлого мальчика в очках и в коротких штанишках.

Все, кто знал маленького Мишеля, вспоминали, что он был очень весёлым ребёнком, обожал шутки в духе абсурдизма и розыгрыши. Его интеллект развился рано, и уже в 1938 г. он читал своему брату Дени лекции о Мюнхенском сговоре. Мать рассказывала, что в детстве он мечтал стать карасём, хотя и ненавидел холодную воду. Как и все культурные подростки, он писал стихи, однако ни одной строчки не сохранилось; по-видимому, он уничтожил свои незрелые экзерсисы перед отъездом в Париж.

---

[1] The Minimalist Self. P. 6–7.

В июне британцы эвакуировали свой экспедиционный корпус из Дюнкерка, а французское правительство по соображениям безопасности переехало из Парижа в Бордо. 17 июня Петэн объявил о прекращении сопротивления. Когда в сентябре 1940 г. Поль-Мишель перешёл в коллеж, Пуатье был оккупирован немецкими войсками. В двадцати километрах от города начиналась «свободная зона», но попасть туда было очень трудно. Ученики класса Фуко были слишком малы, чтобы их привлекали к принудительным работам в пользу Германии, однако на них распространялось постановление о «сельских работах», так что шесть недель летних каникул они занимались тем, что собирали жуков на картофельных грядках. Но Фуко и его соученикам запомнились не колорадские жуки, а замечательный преподаватель истории, отец Монсабер, монах-бенедектинец, служивший настоятелем церкви в деревушке Круатель и ходивший в Пуатье пешком. Невероятно грязный, он шествовал по просёлочным дорогам с посохом в руке и сумкой, набитой книгами. Мадам Фуко однажды подвезла его на своём автомобиле и потом жаловалась, что учёный монах напустил в салон блох. Но, несмотря на грязь и эксцентричность, отец Монсабер был человеком огромных познаний и хорошим учителем. Он поражал своих учеников знанием исторических событий и имён. Увлекаясь, он выносил грубоватые суждения и своей импульсивностью вызывал неудержимый смех учеников. Не пытаясь навести порядок, он покидал классную комнату в слезах, но, как только ученики обещали ему, что будут сидеть тихо, возвращался и как ни в чём не бывало продолжал свою лекцию. Потом всё повторялось: смех учеников, слёзы наставника и новые клятвы соблюдать тишину.[1]

Мадам Фуко вспоминала, что это был единственный преподаватель, имевший влияние на её сына. Поль-Мишель с детства любил историю, он взахлёб прочитал «Историю Франции» Жака Банвиля и был совершенно очарован фигурой Карла Великого. В двенадцать лет он уже давал уроки истории своим брату и сестре. История в изложении отца Монсабера, наполненная анекдотами и шутками, пришлась ему по вкусу. В коллеже он вновь стал одним из лучших учеников и получал награды за успеваемость в языках (французском, греческом, английском), латинском переводе и истории французской литературы. Впрочем, его постоянно опережал один из одноклассников, Пьер Ривьер, сделавший впоследствии великолепную политическую карьеру и ставший членом Государственного Совета. Тридцать лет спустя Фуко вдоволь повеселился, разыскав в судебных архивах и опубликовав кровавую историю отцеубийцы XIX столетия, оказавшегося полным тёзкой ставшего знаменитым друга детства. Фуко и Ривьера сблизило общее увлечение историей. Оба жадно читали, причём за книгами они ходили к эксцентричному аббату Эгре, известному как Пико делла Мирандола Пуатье. Этот профессор католического университета в Анжере был обладателем богатейшей библиотеки. Но, кроме того, Фуко брал книги у друга семьи Рене Бешана, одного из первых популяризаторов фрейдизма во Франции.

---

[1] См.: Les Collèges Saint-Stanislas et Saint-Joseph de Poitiers. Notes historiques et souvenirs d'anciens. Ed. J. Vaudel. Poitiers, 1981.

В 1942 г. Фуко перешёл в выпускной класс лицея — т. н. «класс философии». Его преподавателем должен был стать Канон Дюре, пользовавшийся большим авторитетом среди университетских преподавателей. Все студенты с нетерпением ждали встречи с ним. Однако Дюре, участвовавшего в Сопротивлении, в первый день учебного года арестовало гестапо, и больше его никто не видел. Заменивший его преподаватель через несколько дней заболел. В конце концов преподавателем философии в классе Фуко стал монах Дом Пьеро из аббатства в Лигуже, который неукоснительно придерживался учебной программы, готовя студентов к экзамену на степень бакалавра. Поговорить о чём-то сверх обязательной программы с ним можно было только после занятий в коллеже, и Фуко часто, оседлав велосипед, ездил в Лигуж, чтобы побеседовать о Платоне, Декарте, Паскале или Бергсоне. Поскольку с преподаванием философии в коллеже Св. Станислава дело обстояло не блестящим образом, мадам Фуко пригласила для Поля-Мишеля репетитора, университетского студента Луи Жирара, который приезжал в дом на улице Артура Ранка, 10, трижды в неделю и знакомил молодого Фуко с кантианской философией, принятой тогда в университете. В конце года Пьер Ривьер получил первую награду по философии, а Фуко — вторую. Обстановка в коллеже была удушающей. Ещё один профессор, отец Люсьен, разделил судьбу Дюре, сгинув в застенках гестапо. На стенах заведения висели портреты Петэна, а студенты были обязаны собираться во внутреннем дворе для исполнения ультрапатриотической песни «Maréchal, nous voilà». За пение без должного энтузиазма полагался строгий выговор.

Семья Фуко провела в Пуатье все годы Оккупации. Как и большинство французских семей в те годы, они не выражали своих политических пристрастий и подчинялись требованиям режима Виши. Доктор Фуко вступил в Медицинскую гильдию, учрежденную стараниями Петэна, стремившегося внедрить в сознание французов принципы «корпоративности». Никто из семьи не симпатизировал Виши, но и не был связан с Сопротивлением. Англофильски настроенная Анна Фуко по ночам слушала передачи BBC; за это можно было поплатиться жизнью. Виллу на морском побережье реквизировали. Семья жила впроголодь. Поскольку денег на бензин не было, Анна Фуко на велосипеде ездила в сельские районы за продуктами.

Годы учёбы Мишеля в коллеже подошли к концу, и возник вопрос о том, чем заниматься дальше. Отец настаивал на том, что его сын должен получить медицинское образование и стать врачом. Но Поль-Мишель уже решил, что хочет заниматься историей и литературой. Это вызвало бурную ссору с отцом. Мать была на стороне сына. Доктор Фуко, впрочем, не стал упорствовать и удовольствовался тем, что его младший сын, Дени, поступил в Медицинскую школу и стал хирургом. По-видимому, споры с отцом порой принимали очень бурный характер. И именно в это время Поль-Мишель стал упорно называть себя Мишелем, не желая носить имя отца и деда. У его сестры, впрочем, была другая версия: в школе имя Поль-Мишель слишком легко превращалось в Полишинель, а такая дразнилка ему не нравилась.

Поль-Мишель стал готовиться к вступительным экзаменам в Эколь Нормаль. Два года он провёл на подготовительных курсах. В мирное время ему пришлось бы проходить эти курсы в Париже, что гарантировало успех на вступительных экзаменах. Однако время было военное, и мадам Фуко не пожелала отпустить семнадцатилетнего юношу в столицу. Поэтому он снова оказался в лицее Пуатье. Теперь Поль-Мишель был уже другим человеком: он ненавидел монахов и всё, что связано с религией, так что возвращение к иезуитам было для него мучительным. Философию он изучал у Жана Море-Рибеля, сбежавшего из Страсбургского университета. Хотя его лекции смущали своей запутанностью, он привил своим ученикам любовь к Платону, Декарту, Канту и Спинозе. Лекции по истории читал Гастон Де, одарённый учёный, который на лекциях занимался монотонной диктовкой, так что успел разобрать лишь незначительную часть программы. Зимой в лицее было очень холодно, так что некоторые студенты по ночам воровали дрова у местной милиции. Фуко со своим товарищем пошли к директору и заявили о себе как о поставщиках дров, по счастью, никому не пришло в голову спросить их, где они берут дрова. Но, несмотря на трудности, жизнь в лицее не была скучной. Студенты посещали дневные спектакли в городском театре и весьма потешались над слабой игрой актёров. Позже Фуко признавал, что подобного рода веселье было наигранным, но оно позволяло избегать политики. Политика же для всех была болезненным вопросом: среди студентов были дети ссыльных и расстрелянных участников Сопротивления. Впрочем, Фуко был одиночкой и всё своё время посвящал учёбе. Один из его товарищей вспоминал, что однажды, после совместного похода в библиотеку, Фуко признался, что за последний год пятнадцать минут, занятых этой прогулкой, — его самый большой перерыв.

Пуатье и ведущие к нему железнодорожные пути были постоянными мишенями для английских бомбардировщиков. Во время воздушных налётов студенты бежали в укрытие. В июле 1944 г. несколько кварталов города, прилегающих к железнодорожной станции, были эвакуированы. Поэтому семья Фуко на лето уехала в загородный дом. Тем же летом союзные англо-американские войска высадились в Нормандии. Война пришла в Пуатье, так что занятия были временно прекращены. Несмотря на это, студенты подготовились к вступительным экзаменам в Эколь Нормаль, которые проходили с 24 мая по 5 июня 1945 г. Два студента из Пуатье выдержали шестичасовой экзамен, однако Фуко не попал в их число. Поль-Мишель был страшно разочарован, но не отказался от своих намерений. Ему предстояло провести ещё год на подготовительных курсах, однако на этот раз он перебрался в Париж.

Незадолго до своего отъезда в Париж Фуко свёл знакомство, которое впоследствии окажется для него весьма полезным. После освобождения Пуатье в город приехал Жан Пье, помощник комиссара Республики. Он был немного знаком с семейством Малапер и в школе учился по учебнику Полина Малапера. Он попал в автомобильную катастрофу, и его оперировал доктор Фуко, правда, не очень удачно, так что Пье на всю жизнь остался хромым. Впрочем, это не помешало молодому чиновнику подружиться с семейством Фуко, и особенно — с Полем-Мишелем. В 1962 г. он пригласит Мишеля войти в редакцию основанного Жоржем Батаем журнала «Critique». По-видимому, через Пье познакомился с доктором Фуко и другой его пациент, шурин Пье художник Андре Массон. Массон был женат на одной из четырёх сестёр Макле; на второй был женат Батай, а на третьей — сам Пье. Вторым мужем Сильвии Батай стал Жак Лакан. Массон сошёлся с доктором Фуко, и хирург показал ему трупик мертворожденного ребёнка с редкостной патологией — выступающей мембраной головного мозга. Массон сделал рисунок, который Мишель унаследовал от отца и долгие годы держал на своём рабочем столе.

Фуко уехал из Пуатье осенью 1944 г. Он сделал это с тем большей лёгкостью, что отец вызывал у него всё большую ненависть. Отношения с матерью у него были самые тёплые, поэтому на каникулы он возвращался в родной город. После смерти доктора Фуко в 1959 г. мать переехала в свой загородный «замок», и Мишель гостил там каждый август. В «замке» у него была своя маленькая комната на первом этаже, где он любил работать. Обычно он приезжал один, но иногда брал с собой кого-нибудь из друзей. Например, на мадам Фуко произвёл очень хорошее впечатление Ролан Барт. Порой сюда наезжали многочисленные племянники и племянницы Мишеля, которые считали его идеальным дядюшкой, всегда готовым угощать их конфетами, а позже — сигаретами. Один из племянников как-то спросил его, почему на голове у него нет волос. Фуко ответил, что у него много густых вьющихся волос внутри черепа. Впрочем, в 1950-х волосы у него ещё были и с наружной стороны. В «замке» Вендёвр-дю-Пуатье Мишель работал почти так же много, как и в Париже, лишь иногда, в хорошую погоду, выходя позагорать. Вечерами он бегал по саду с вёдрами и канистрами, поливая деревья. В 1982 г. Мишель купил дом в нескольких километрах от Пуатье и начал его ремонт, однако пожить там ему не удалось. Все биографы философа говорят о том, что Пуатье — город маленький и скучный, для нашего героя слишком тесный. Видимо, так оно и было. Однако все они сходятся на том, что в Пуатье Фуко сформировался как личность и во многом на всю жизнь остался добропорядочным буржуа из провинции. Фуко сохранил не только приверженность к сырам из Пуатье; он хорошо готовил и всегда был чрезвычайно внимателен к гостям. Даже в бурные 1970-е годы, когда он исповедовал крайне левые взгляды, он, приглашая гостей, заботился о столовых приборах и салфетках. При этом он избегал демонстрации своего благосостояния и, оказывая кому-либо финансовую помощь, был крайне деликатен. Конечно же, все эти буржуазные добродетели он усвоил в родном городе. Но, так или иначе, теперь Фуко вырвался на простор парижских улиц.

2. Париж

Генрих IV, когда-то сурово взглянувший на четырёхлетнего Фуко во дворе лицея в Пуатье, продолжал преследовать его и в Париже. Столичный лицей Генриха IV, одно из самых престижных учебных заведений Франции, располагался позади Пантеона, возле церкви Сен-Этьен-дю-Мон. Фуко попал сюда осенью 1945 г. и поразил аборигенное студенчество своими старомодными провинциальными нарядами и ботинками на деревянной подошве. Фуко был не в восторге от столицы. Жизнь в послевоенном Париже оказалась нелёгкой и очень дорогой. Друг семьи раздобыл молодому человеку комнатку на бульваре Распай, что уже само по себе выделяло его среди прочих студентов: если парижане каждый вечер уходили домой, то приезжие провинциалы ночевали в помещениях лицея. В комнате было холодно, и Мишель работал, завернувшись в одеяло. Фуко жил один и почти ни с кем не общался. В этот первый год он почти не видел Парижа, так как жизнь его состояла из сидения за книгами и экзаменов. Его уединение нарушалось только редкими визитами сестры, с которой они ходили в кино смотреть американские фильмы.

Фуко очень много читал, чтение сделалось для него настоящей страстью. В 1967 г. он рассказал о повторяющемся кошмаре, который мучил его в те времена: «У меня перед глазами текст, который я не могу прочесть, или могу расшифровать лишь незначительную часть; я притворяюсь, что читаю, но понимаю, что делаю что-то не то. Тогда текст становится совершенно расплывчатым, и я не могу читать или хотя бы взять его в руки. Моё горло охватывает спазм, и я просыпаюсь».[1]

Преподавание было поставлено хорошо, но и конкуренция была высока. Фуко в особенности интересовался историей, как и его соученик Ле Руа Ладюри, впоследствии ставший известнейшим историком Школы Анналов. Историю в лицее читали два преподавателя — Андре Альба и М. Дени, от которого студенты впервые услышали о Жорже Дюмезиле, тогда только набиравшем популярность. Преподаватель французской литературы Жан Бодо знакомил учеников как со средневековыми сочинениями, так и с поэзией Г. Аполлинера. Однако наибольшее впечатление на молодого Фуко произвёл преподаватель философии Жан Ипполит, который уснащал свою речь патетическими вздохами и перлами красноречия, объясняя Гегеля через поэмы П. Валери и С. Малларме.[2] Студенты мало что понимали в его лекциях, но Фуко после провинциальной скуки Пуатье был очарован этой изящной риторикой. В своей речи памяти Ипполита Фуко скажет:

> Те, кто оказался в дополнительном классе лицея сразу после войны, помнят курс г. Ипполита по «Феноменологии духа»: в этом голосе, который не умолкал ни на минуту, словно бы медитируя внутри своего собственного движения, мы различали не только голос преподавателя; мы каким-то образом слышали голос Гегеля и, быть может, голос самой философии[3].

К тому же, философия в послевоенной Франции приобрела невиданную популярность. Это было время, когда Гегель всецело властвовал над умами французских интеллектуалов. Благодаря оживлению интереса к марксизму и лекциям А. Кожева, его стали считать авангардным мыслителем, так что М. Мерло-Понти заявил даже, что Гегель стоит у истоков всего великого в философии последнего столетия — марксизма, ницшеанства, феноменологии, экзистенциализма и психоанализа.[4] Как заметил В. Декомб, «проклинаемый неокантианцами Гегель вдруг становится авангардным автором, с почтением цитируемым в самых передовых кругах».[5] О популярности Гегеля в Эколь Нормаль послевоенной поры говорят названия диссертаций, написанных в 1947–49 гг.: Альтюссер — «La Notion de contenu dans la philosophie de G.W.F Hegel» («Понятие содержания в философии Г.В.Ф. Гегеля»), Жак Мартин — «La Notion d'individu chez Hegel» («Понятие индивида у Гегеля»), Фуко — «La Constitution d'un transcendental dans "la Phénoménologie de l'esprit" de Hegel» («Строй трансцендентального в "Феноменологии духа" Гегеля»). Текст диссертации Фуко не сохранился, и её содержание остаётся неизвестным. Однако уже само название многое говорит о его юношеском увлечении. Д. Мэйси иронически замечает: «Фуко, большая часть работ которого направлена против попыток тотализации или производства абсолютного знания, на деле начал свою философскую карьеру с текста о мастере тотализации, настолько велико было его желание не отставать от "современности", которую тогда представлял Гегель».[1]

---

[1] Deuxième Entretien: sur les façons d'écrire l'histoire // Bellour R. Le Livre des autres. P.: L'Herne, 1971. P. 201–202.

[2] Жан д'Ормессон много говорит об этих лекциях в своей книге: d'Ormesson J. Au revoir et merci. P.: Gallimard, 1976.

[3] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. I. 1954–1975. P. 807.

[4] *Merleau-Ponty M.* Sens et non-sens. P., 1948. P. 109.

[5] *Декомб В.* Современная французская философия. Пер. М. М. Фёдоровой. М.: «Весь мир», 2000. С. 15.

«Не отставать от современности» студентам действительно было тяжело. Сам Фуко много лет спустя вспоминал: «Заниматься философией тогда, как, впрочем, и сегодня, означало, в основном, заниматься историей философии; занятия философией ограничивались, с одной стороны, изучением теории систем Гегеля, а с другой — философии субъекта в виде феноменологии и экзистенциализма. По существу, преобладал Гегель».[2]

Ипполит в лицее Генриха IV комментировал гегелевскую «Феноменологию духа» и «Геометрию» Декарта. Но, если про Декарта все вскоре забыли, то Гегель в изложении Ипполита был настоящим откровением для талантливых студентов. Фуко нашёл здесь философию, способную объяснить историческую причинность. «...Язык бытия, создаваемый философией, есть также язык самого бытия, выражаемый через философию».[3] «Нет никакого сомнения, что именно Жан Ипполит ввёл Фуко в ту область, которая станет его судьбой», — подчёркивает Д. Эрибон.[4] В 1975 г. он отправит вдове Ипполита экземпляр своей книги «Надзирать и наказывать» с посвящением: «Мадам Ипполит в память о человеке, которому я обязан всем».

Жан Ипполит, действительно, был очень яркой личностью. Друг Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти (с которыми он учился в Эколь Нормаль), он не создал своей собственной философской системы, подобно его маститым современникам. Однако он перевёл на французский «Феноменологию духа» (два тома гегелевской работы были изданы соответственно в 1939 и 1941 гг.) и стал пропагандировать философию Гегеля в те времена, когда его имя во Франции упоминалось крайне редко. В 1947 г. он защитил диссертацию на тему «Генезис и структура “Феноменологии духа”». Конечно, не один он принёс во Францию гегельянство. Большую известность как себе, так и Гегелю, принёс А. Кожев, в 1933–1939 гг. читавший лекции в Высшей школе практических исследований. В 1938 г. А. Лефевр опубликовал исследование «Философских тетрадей» В. И. Ленина, заострив внимание на гегелевской диалектике. Ипполит был одной из ключевых фигур «гегельянского бума» во Франции. Но, кроме того, он был тесно связан с марксизмом и экзистенциализмом. Даже в более зрелые годы, когда Фуко будет искать возможность «избежать Гегеля», он будет подчёркивать, что и этой возможностью он обязан Ипполиту.

---

[1] *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 32–33.

[2] Беседа с Мишелем Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 221.

[3] *Ипполит Ж.* Логика и существование. Очерк логики Гегеля. Пер. В.Ю. Быстрова. СПб.: «Владимир Даль», 2006. С. 8.

[4] *Eribon D.* Michel Foucault. Transl. B. Wing. Cambridge (Mass.): Harvard University press, 1991. P. 17.

Впрочем, Ипполит или «Hippal», как позже называл его Фуко, читал в лицее Генриха IV всего два месяца (осенью 1945 г.) и вскоре перебрался в Страсбургский университет, где уже преподавал Жорж Кангийем. Фуко встретится с ним через несколько лет в Эколь Нормаль. Ипполита сменил Дрейфус-Лефойе, человек скучный и не выдерживающий сравнения со своим блестящим предшественником. Студенты называли его «гномом» и откровенно скучали на лекциях, где речь теперь шла о неокантианстве Эмиля Бутру и философе XIX столетия Жюле Лашелье. Всё это было бесконечно далеко от современности. Сам преподаватель чувствовал своё унижение и однажды в отчаянии воскликнул: «Я знаю, что я не так хорош, как Ипполит, но я делаю всё, чтобы подготовить вас к экзамену!»

Увлечённый философией Фуко тем временем стал лучшим студентом в своей группе. В июле 1946 г. он держал экзамен перед двумя профессорами — Пьером-Максимом Шюлем из Тулузского университета и Жоржем Кангийемом, преподававшим историю науки в Страсбурге. Кангийем имел репутацию одного из самых страшных экзаменаторов. Ж.-П. Арон описал его как смесь крестьянина и прустовского Шарлю.[1] Этот участник Сопротивления с южным акцентом и бесцеремонными манерами имел обыкновение кричать на преподавателей, а студентам всегда говорил одно и то же: «я не понимаю, о чём вы говорите». Впрочем, Фуко успешно выдержал испытание. Судя по тому, что Кангийем совершенно не запомнил первую встречу с Фуко, которому суждено будет стать его другом и популяризатором его книг, всё прошло гладко. На лето Фуко вернулся в Пуатье, где учился водить машину; уроки вождения ему давала мать. Он рассчитывал отправиться на автомобиле в Италию, но пока его водительские навыки были явно недостаточны, и поездку пришлось отложить. Тем не менее, Фуко стал одним из немногих французских философов, которые хорошо разбирались в машинах. Сартр, например, никогда не садился за руль, а Делёзу хватало «желающих машин».

---

[1] *Aron J.-P.* Les Modernes. P.: “Folio”, 1984. P. 9.

Осенью бывшие лицеисты переселились в старинное здание Эколь Нормаль. Высшая нормальная школа — École normale supérieure или, как её часто называют, «ENS Ulm», «ENS de Paris», «Normale Sup» или просто «Ulm», расположена на улице Ульм, 45, в Пятом округе Парижа. Это учреждение входит в единую систему с двумя другими учебными заведениями — Высшей нормальной школой в Кашане и Высшей нормальной школой в Лионе. Парижское заведение обычно именуют без указания местоположения. Оно было основано 9 брюмера III года Республики (30 ноября 1794) Национальным конвентом. Высшая нормальная школа занимается подготовкой интеллектуальных кадров Франции, и попасть сюда — значит получить место в элите. Эколь Нормаль всегда славилась своей «кастовостью» и замкнутостью: её выпускники преподавали в лицеях, выпускники которых потом поступали в Эколь Нормаль и сами становились преподавателями. В 1940–50-х гг. всякий студент ещё мог проследить свою «интеллектуальную родословную» до середины XIX в. (Фуко и сам стал частью этого «генеалогического древа»: его учителем был Кангийем, учившийся у Алена, а его учениками — Жак Деррида, Этьен Балибар, Пьер Машре и Жак Рансьер.) Заведение всячески внедряло корпоративный дух, которому должно было способствовать и проживание в общежитии. Пища в общей столовой была не самой лучшей, а спали студенты в дортуарах, разделённых занавесками. В столовой обедали за большими столами на восемь мест, причём у каждого было своё чётко зафиксированное место. За три года учёбы студент мог так и не познакомиться с теми, кто сидел за соседним столом. Фуко жил на первом этаже, а на третьем проживал Люсьен Сэв; лишь изредка сталкиваясь в коридоре, они так и не познакомились. Таким образом, обстановка в Эколь Нормаль представляла собой странное сочетание коллективизма и изоляции, о которых так много и так ярко будет писать Фуко в своих книгах. Для Мишеля, привыкшего к буржуазной свободе, всё это было нестерпимо. Может быть, именно поэтому он никогда не входил ни в какие «братства» и не обзавёлся друзьями. Он по-прежнему был необщителен, и его отношения с товарищами складывались не лучшим образом.

Сама обстановка в Эколь Нормаль располагала к оригинальности, непохожести на других и эксцентричности. Студенты принимали позу великого человека и показывали себя с самой худшей стороны. Фуко никак не мог приспособиться к коммунальному способу студенческой жизни и впоследствии признавался, что в эти годы ему было очень тяжело. Он ушёл в себя, а его защитной реакцией стала свирепая издёвка над окружающими. Он постоянно оскорблял неприятных ему соучеников, демонстрировал своё к ним презрение, придумывал им оскорбительные прозвища, стал злым и постоянно со всеми спорил. Агрессивность Фуко сочеталась с манией величия, так что в скором времени он настроил против себя почти всех. Кроме того, его считали сумасшедшим. Однажды один из преподавателей обнаружил его лежащим на полу с грудью, исполосованной бритвой. В другой раз его видели ночью, с ножом в руке: он гнался за каким-то студентом. Когда в 1948 г. он предпринял попытку самоубийства, это никого не удивило, ведь все уже знали о его неустойчивой психике. Возможно, именно этот опыт определил его интерес к психиатрии и безумию. Поль Фуко поместил своего сына в госпиталь Св. Анны, под наблюдение профессора Делая, знаменитого психиатра, ассистентом у которого работал Жак Лакан. (Впрочем, никаких сведений о том, произошло ли знакомство Фуко с Лаканом в клинике, нет.) Так Поль-Мишель впервые столкнулся с институализованной психиатрией. Многие однокурсники завидовали Фуко, получившему в своё распоряжение тихую чистую комнату, в которой можно было спокойно заниматься. При подготовке к выпускным экзаменам Фуко вернулся в эту комнату, на сей раз именно ради её тишины и покоя. Таким образом, столкновение с психиатрией, которое принято описывать как травмирующее, скорее понравилось молодому Фуко.

Это была не последняя попытка свести счёты с жизнью. Самоубийство стало навязчивой мыслью для молодого Фуко. Один из его товарищей рассказывает, что однажды встретил его на улице и спросил, куда он направляется. Поль-Мишель ответил, что идёт покупать верёвку, чтобы повеситься на ней. Большинство исследователей считает, что суицидальные наклонности молодого человека стали результатом тяжёлых переживаний по поводу своей гомосексуальности. И действительно, в эти годы Фуко часто отправляется в ночные экспедиции, посещая портовые притоны, где собирались гомосексуалисты. Вернувшись в общежитие, он чувствовал себя обессиленным и остро переживал свой позор. Гомосексуализм в послевоенной Франции преследовали не только моралисты, но и полиция. Люди с нетрадиционной сексуальной ориентацией были обречены на тайную ночную жизнь. Гомосексуальность была источником бесконечных мучений, но в то же время становилась чем-то вроде знака избранности: общества гомосексуалистов были своего рода подобием тайной масонской ложи.[1] Многие соученики Фуко не знали о его гомосексуальности, или же только смутно догадывались о ней. Однако позже никто из них не сомневался в том, что именно здесь надо искать истоки его интереса к психологии, психоанализу и психиатрии. Конечно, некоторые научные интересы Фуко, как и периодически появляющееся у него стремление бежать от привычного круга, можно объяснить его сексуальной инвертированностью. Однако не стоит впадать в преувеличение и, подобно некоторым американским исследователям, выводить все стороны многообразного творчества Фуко из этого обстоятельства.

---

[1] Эту тайную жизнь описывает Д. Фернандес, поступивший в Эколь Нормаль в 1950 г.: *Fernandez D.* La Rapt de Ganymède. P.: “Grasset”, 1989.

Никаких документальных свидетельств об этом периоде жизни Фуко не сохранилось, так что биографам приходится основываться исключительно на слухах и недостоверных воспоминаниях полувековой давности. Некоторые из однокурсников Фуко поговаривали даже о его увлечении наркотиками, однако едва ли эпизодическое знакомство с гашишем или опиумом стоит называть «увлечением». Молодой преподаватель Луи Альтюссер отговорил Фуко от госпитализации в психиатрическую клинику, и тогда молодой человек обратился к психоанализу. Имя его аналитика теперь невозможно установить; известно только, что в течение нескольких недель он посещал сеансы психоанализа, только набиравшего популярность в Париже, и, между прочим, рассказал своему «аналисту» сон о ланцете, плавающем в жидкости. Эскулап интерпретировал сновидение как стремление к кастрации. Когда аналитик объявил, что прерывает лечение, потому что уходит в отпуск, Фуко отказался от дальнейшего анализа. Позже Фуко сказал бразильскому журналисту, что анализ, который ему случилось проходить, был ортодоксально фрейдистским и очень быстро ему надоел.[1]

О депрессиях Фуко мало кто знал. Например, сестра, навещавшая его в Париже, ничего не заметила. М. Пинжу впервые столкнулся с Мишелем летом 1950 г. По его воспоминаниям, это был весёлый молодой человек; в момент знакомства он, одетый в шорты и рубашку, выходил из столовой неся в руках ложку, вилку и нож. Он громко смеялся, говорил резко и почти повелительно.[2] В те времена студентам Эколь Нормаль полагалось иметь свои собственные столовые приборы, для чистки которых им выдавали кухонные полотенца. В заведении излюбленным развлечением была кража этих полотенец, беготня с ними по коридорам и шуточные сражения. В двух других развлечениях местного студенчества — беготне по крышам и краже книг из магазина на бульваре Сен-Мишель — Фуко почти не участвовал. Лишь однажды, как он потом признался К. Мориаку, он украл томик Сен-Жан Перса.[3]

Однокурсники Фуко отмечали не только его «странности», но и его страсть к работе. Он постоянно читал и делал выписки. Читал он Платона, Канта, Гегеля, Маркса, немного позже — Гуссерля и Хайдеггера. Потом он признавался, что Хайдеггер, ради книг которого он выучил немецкий язык, оказал на него необыкновенно сильное влияние. Чтение «Бытия и времени» в те годы было нелёгким делом: несмотря на попытку адаптации его идей в «Бытии и ничто» Сартра, терминология, которой пользовался Хайдеггер, была совершенно незнакома французам.[1] Впрочем, Ницше был для Фуко ещё важнее. Философ настаивал именно на этой последовательности: если бы он не прочитал Хайдеггера, он не стал бы читать и Ницше.[2] Но это было позже, а пока он заинтересовался психоанализом. Фрейд стал его любимым автором и главным его интересом. Он читал Крафт-Эбинга и Мари Бонапарт. Кроме того, для него были очень важны книги А. Кардинера «Индивид и его общество» и «Психологические границы общества». Его интересовали М. Мид, Г. Башляр, Ф. Кафка, У. Фолкнер, А. Жид, Ж. Жене... В те годы он увлёкся романами Андре Мальро, оказавшего большое влияние на Сартра, и знал наизусть целые страницы.

---

[1] *Foucault M.* Hospicios, sexualidade, prisões // Versus. 1975. 1 octobre.

[2] *Pinguet M.* Les Années d'apprentissage // Le Débat. 1986. Septembre-novembre. P. 122.

[3] См.: *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'Espérance est violente. P.: "Livre de poche", 1986. P. 482.

Студенты Эколь Нормаль редко посещали аудитории Сорбонны, приходя туда только на экзамены лиценциата. Но Фуко нередко ходил на лекции психиатра Д. Лагаша и семинары А. Гюйе по философии XVII века. И конечно, он вновь встретился с Ж. Ипполитом, который в 1949 г. получил должность в Сорбонне. В Эколь Нормаль Фуко слушал лекции Жана Бофре, которому адресовано «Письмо о гуманизме» Хайдеггера, а также курс Жана Валя, который объяснял трём студентам (Ж.-Л. Гардье, Ж. Кнаппу и Фуко) философию Парменида. Жан-Туссен Дезанти, еще один преподаватель, пламенный коммунист, совмещал феноменологию и марксизм. Он сделал привлекательной для студентов деятельность Коммунистической партии.

Однако самое сильное впечатление на студентов произвёл курс М. Мерло-Понти. Экзистенциализм и феноменология были тогда в зените славы. В Эколь Нормаль Мерло-Понти был намного более популярен, чем Сартр. Когда в 1945 г. Сартр в предместье Сен-Жермен читал лекцию на тему «Экзистенциализм — это гуманизм», в зал набилось огромное количество людей, так что некоторые падали в обморок от духоты. В Эколь Нормаль он не смог бы собрать такой аудитории. Как вспоминал Альтюссер, здесь «было модно высказывать презрение к Сартру, который был чересчур моден».[3] Все читали Сартра, но Мерло-Понти вызывал куда большее восхищение.

---

[1] В 1982 г. Фуко рассказывал: «Меня удивило, когда двое моих друзей из Беркли написали в своей книге, что я испытал влияние Хайдеггера. Разумеется, это правда, но во Франции никто никогда этого не подчёркивал. Когда я был студентом в 1950-е годы, я читал Гуссерля, Сартра, Мерло-Понти... Хайдеггер — и это достаточно парадоксально — не столь уж сложный автор для понимания француза... “Бытие и время” — трудно читаемая книга, но более поздние работы Хайдеггера не столь загадочны». (*Фуко М.* Истина, власть и самость / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. Пер. Б. М. Скуратова. М.: «Праксис», 2006. С. 291.) «Друзья из Беркли» — это, конечно же, Х. Дрейфус и П. Рабиноу.

[2] *Foucault M.* Le Retour de la morale. Interview // Les Nouvelles littéraires. 1984. 28 juin.

[3] *Althusser L.* L’Avenir dure longtemps, suivi de Les Faits: Autobiographies. P.: “Stock”/“IMEC”, 1992. P. 323.

Он был менее «модным», но более академичным, и преподавал философию, тесно связанную с гуманитарными науками, и обращал внимание студентов на философский смысл лингвистики Ф. де Соссюра. Это был единственный курс, ни одной лекции из которого Фуко не пропустил. На лекции Мерло-Понти приходило очень много слушателей, ведь только здесь можно было послушать автора «Феноменологии восприятия».[1] Позже Фуко говорил: «Когда мы были молоды, в наших умах царил Мерло-Понти, а не Сартр. Мы были очарованы им».[2] Впрочем, по воспоминаниям П. Вейна, во всём этом был некоторый интеллектуальный снобизм: так, студенты читали Гуссерля, потому что он был труднее, чем Сартр.

Другим преподавателем, производившим сильное впечатление на студентов, был Луи Альтюссер, имя которого тогда ещё не было известно за пределами Латинского квартала. Впервые он появился в Эколь Нормаль в 1939 г., но вскоре был арестован как участник Сопротивления и пять лет провёл в концентрационном лагере. Альтюссер прожил в Эколь Нормаль 34 года; заведение стало для него родным домом.[3] Из-за проблем с психикой он часто оставлял преподавательскую работу на несколько недель, поэтому лекционных часов у него было немного. Пьер Маль поставил ему диагноз «dementia praecox» (в те времена так ещё называли шизофрению) другие врачи говорили о маниакально-депрессивном психозе. Альтюссер периодически отправлялся в госпиталь или в санаторий Эколь Нормаль, где у него была своя комната и где ему разрешалось часами играть на фортепиано. Официально считалось, что ему предоставляется отпуск, и лишь немногие знали, что во время «отпуска» он подвергается электрошоку и модной тогда нарко-терапии; его депрессия прогрессировала и к 1980 г. вылилась в психоз: во время припадка он задушил свою жену и следующие десять лет, до самой своей смерти, с небольшими перерывами провёл в лечебных заведениях. Впрочем, депрессия не мешала ему быть одним из самых замечательных философов XX столетия. Он поддерживал тёплые отношения со студентами, которые часто приходили к нему домой. Фуко стал близким другом Альтюссера. Мы уже говорили, что когда у молодого человека начались психические проблемы, Альтюссер советовал ему отказаться от госпитализации в психиатрической клинике. Но самое значительное влияние Альтюссера выразилось в том, что Фуко принял решение вступить в Коммунистическую партию.

---

[1] Эти лекции впоследствии были опубликованы в книге: Merleau-Ponty à la Sorbonne. P.: "Cynara", 1988.

[2] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'Espérance est violente. P. 530.

[3] В своей автобиографии он писал: «Чем стала для меня Школа? Очень быстро, с самого начала, она стала материнской утробой, местом, где я чувствовал себя как дома, защищённым от внешнего мира, местом, откуда не нужно было выходить, чтобы видеть людей, потому что они сами приходили ко мне, особенно когда я стал знаменит; короче говоря, заменой материнского тела, амниотической жидкостью». (*Althusser L.* L'Avenir dure longtemps, suivi de Les Faits. P. 155.)

В послевоенные годы Альтюссер был приверженцем «социального католицизма»; в 1948 г. он вступил в Коммунистическую партию (окончательный разрыв с католицизмом произошёл только в 1952 г.). В те годы, когда началась его дружба с Фуко, он ещё почти ничего не написал; принёсшие ему международную славу философа-марксиста труды выйдут только в 1960-х гг. Альтюссер редко ходил на митинги и диспуты, его больше занимала теоретическая деятельность. Впрочем, позже он вспоминал: «В нашей философской памяти это время сохранилось как время вооружённых интеллектуалов, повсюду преследующих заблуждения, время философов, лишённых собственных произведений и политизирующих все произведения без исключения, разрубающих все узлы одним-единственным клинком, применяющих к искусству, литературе, философии и наукам беспощадную истину деления на классы, — время, чей карикатурный образ до сих пор сохранился в одной фразе, этом гордом знамени, реющем в пустоте: "пролетарская наука против науки буржуазной"».[1] Делёз тоже вспоминал это время как малопродуктивное и говорил о своих друзьях-коммунистах: «...Для Коммунистической партии было бы лучше, если бы они расходовали энергию на окончание своих диссертаций, а не на сбор подписей».[2]

Однако в те дни Альтюссер был настроен очень решительно: он утверждал, что быть коммунистом и при этом заниматься философией значит быть марксистом-ленинистом. Он оказывал сильнейшее влияние на революционно настроенных студентов. Фуко решил вступить в ряды ФКП весной 1947 г., однако эта первая попытка была неудачной. Он хотел стать членом партийной ячейки и при этом не иметь ничего общего со студенческим синдикатом. Поэтому его заявление было отклонено, и в студенческие годы будущий философ так и не примкнул ни к какой политической организации. В те годы Фуко был в большей степени гегельянцем, чем марксистом, а в политической теории его привлекали работы Р. Гароди. В Коммунистическую партию он вступил только в 1950 г. Узнав об этом поступке своего сына, доктор Фуко пришёл в ярость.

Атмосфера в Эколь Нормаль была очень политизированной, что не удивительно для Франции, где интеллектуальный климат всегда определяется политикой. Но особенно ярко это проявилось в первые послевоенные годы. Уже в 1945 г. позиции коммунистов в Эколь Нормаль были очень сильны, а к 1948-му они стали особенно многочисленны. Энтузиазм был настолько велик, что даже настойчивые предупреждения Жака Ле Гоффа, посетившего Чехословакию и воочию столкнувшегося с реалиями «победившего социализма», не были услышаны. В 1949 г. секретарём партийной ячейки стал Ле Руа Ладюри, который позже утверждал, что в те годы сорок или пятьдесят студентов из двух сотен были членами партии, хотя на собрания ходили не более двадцати. Членство вообще не играло большого значения: все так или иначе были захвачены марксистским энтузиазмом, хотя настроения колебались от спокойного сочувствия до воинствующего сектантства. Впрочем, были и социалисты разных толков, и католики, и небольшая группка «правых», а также «голлисты» — Жан Шарбонель (ставший министром в правительстве де Голля) и Р. Пужад (ставший мэром Дижона). Порой на студенческих сходках одновременно пели и «Марсельезу», и вишистский гимн «Maréchal, nous voilà».

---

[1] *Альтюссер Л.* За Маркса. Пер. В.В. Денежкина. М.: «Праксис», 2006. С. 34–35.

[2] Азбука Жиля Делёза. Учебник для начинающих, подготовленный Клэр Парне. Пер. А. В. Дьякова. М.: Изд-во МГСУ «Союз», 2004. С. 38.

Едва ли стоит утверждать, что молодой Фуко вступил в компартию в силу осмысленных убеждений. Скорее, причиной была потребность в политическом опыте, отличном от того, что могло предложить буржуазное общество. «Опыт войны продемонстрировал нам необходимость и настоятельную потребность в обществе, радикально отличном от того, где мы жили, — вспоминал он позже. — От того общества, которое допустило нацизм, склонилось перед ним, а затем полностью перешло на сторону де Голля. Реакцией большей части французской молодёжи на всё это было абсолютное отвращение. Хотелось обрести мир и общество не просто иные, но в которых мы стали бы другими; хотелось быть совершенно другим в совершенно ином мире».[1] И далее: «Мы находились в поиске иных путей, чтобы прийти к тому “другому”, что, как мы полагали, воплощалось в коммунизме. Именно поэтому в 1950 году, не зная Маркса как следует, отрицая гегельянство и будучи не в ладах с экзистенциализмом, я смог вступить во Французскую коммунистическую партию».[2]

У Альтюссера и Фуко был общий друг — Жак Мартен. Блестящий германист, интересовавшийся Кантом, в 1943 г. он прервал обучение в Эколь Нормаль и отправился в Германию в качестве чернорабочего. Это позволило ему близко познакомиться с немецкой философией. Мерло-Понти назвал его «принцем разума», а Альтюссер признавался, что с трудом понимал его тексты. Как и Альтюссер, Мартен страдал от депрессии и не написал ни одной книги. Он не смог получить учёную степень, его академическая карьера не состоялась и он впал в нищету, перебиваясь случайными переводами; Альтюссер и Фуко оказывали ему финансовую поддержку. В 1963 г. он покончил с собой. Альтюссер посвятил ему самую известную свою книгу, «За Маркса». Весьма вероятно, что Фуко имел в виду именно Мартена, когда в 1961 г. определил безумие как «отсутствие творения».

---

[1] Беседа с Мишелем Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 223.

[2] Там же. С. 224.

Казалось, что все начинания Фуко удаются ему только со второго раза. В том же 1950-м он завалил «агрегацию» — экзамен, позволяющий студенту перейти на вторую ступень университетского образования.[1] Он оказался 29-м в списке успеваемости и не был допущен ко второй ступени экзамена. Устный экзамен состоял из двух ступеней: «малый устный» представлял собой лекцию, которую нужно было прочесть на произвольно выбранную тему. Фуко досталась нелюбимая тема — гипотеза, о которой нужно было говорить по традиционному плану. Мишель пренебрёг понятием гипотезы в науке и вместо этого пустился в пространные рассуждения о Пармениде. Жюри, состоявшее из декана Сорбонны Жоржа Дави, Пьера-Максима Шюля и генерального инспектора Бридо, раскритиковало его за то, что он не процитировал Клода Бернара, и отказало ему в допуске ко второй ступени. В письменном заключении говорилось о том, что неудачу столь способного студента, как Фуко, на письменном экзамене следует рассматривать как досадную случайность; что же касается устного выступления, ему следует сосредоточиться на предложенном предмете, а не демонстрировать свою эрудицию. «Агрегацию» в этом семестре удачно выдержали Пьер Обенк, Жан-Пьер Фай, Жан-Франсуа Лиотар и Жан Лапланш (Лапланш впоследствии сделал двойную карьеру, став известным психоаналитиком и не менее известным производителем красных вин). Фуко оказался в компании двух других неудачников — Мишеля Турнье и Мишеля Бютора. В Эколь Нормаль бурно обсуждали провал Фуко, который считался одним из самых блестящих студентов. Предполагали даже, что его «завалили» по политическим соображениям. Такое, действительно, случалось: в 1951 г. в «La Nouvelle Critique» появилась скандальная статья, сообщавшая о заявлении одного из членов жюри о том, что «в этом году никакие коммунисты не пройдут». Фуко сильно переживал, так что Альтюссер даже попросил Жана Лапланша и его молодую жену присматривать за молодым человеком — как бы не наделал глупостей. Досаду Фуко можно понять: ведь он провёл на «первой ступени» три года вместо положенных двух.

Кризис скоро миновал, и Фуко снова погрузился в учёбу. В это время он сдружился с Жаном-Полем Ароном, который не числился в Эколь Нормаль, но приходил на лекции. Фуко подготовил множество набросков к «малому устному» и в июне 1951 г. снова отправился на письменный экзамен, где писал семичасовое сочинение об эксперименте и теории, затем ещё одно семичасовое об интуиции и шестичасовое о Бергсоне и Спинозе. Эти испытания прошли успешно, и Фуко отправился сдавать устный экзамен. На этот раз в жюри входили Жорж Дави, Жан Ипполит и Жорж Кангийем, к этому времени ставший генеральным инспектором среднего образования. Кангийем добился внесения в список тем новшества — сексуальности. Именно об этом и выпало говорить Фуко. Он стал третьим в таблице успеваемости. Вторым был Жан-Поль Милу. Занявший первое место Ив Бре принёс Фуко свои извинения за то, что занял причитающееся ему место.

---

[1] Во Франции принята трёхступенчатая система высшего образования. После первой ступени (рассчитанной на два года) студент может получить диплом об общем университетском образовании. Вторая ступень (от 1 года до 3-х лет) позволяет получить диплом лиценциата, магистра или инженера. Третья ступень предполагает самостоятельную научную работу и получение диплома об углубленном образовании.

Переход ко второй ступени обучения предполагал, что студент должен несколько лет преподавать в лицее. Только после этого он получал право на дальнейшее обучение в университете. Фуко был освобождён от военной службы по слабости здоровья, и терять впустую годы ему не хотелось.[1] Поэтому он пошёл к Кангийему и заявил ему, что не испытывает желания заниматься преподавательской деятельностью. По-видимому, он не желал не столько становиться преподавателем, сколько проходить через муки конкурса на замещение вакантной должности, который во Франции носит весьма суровый и даже во многом догматический характер, будучи чем-то вроде испытания на правоверность.[2] Мы уже видели, что с «правоверностью» у оригинально мыслящего Фуко возникали серьёзные проблемы, и едва ли ему хотелось проходить через эту процедуру ещё раз.

Фуко рассчитывал получить стипендию Фонда Тьера, созданного в 1893 г. невесткой знаменитого историка Луи Адольфа Тьера и после войны курировавшегося Центром национальных научных исследований

---

[1] Фуко действительно страдал депрессией. Однако его совершенно здоровый брат Дени также был признан непригодным к военной службе. Поэтому можно предполагать, что освобождением от воинской повинности оба брата были обязаны связям своего отца.

[2] В. Декомб очень красочно описывает эту процедуру: «Являясь настоящим ритуалом посвящения, конкурс на замещение вакантных должностей вырывает кандидатов из сферы, смутно ощущаемой ими как некое зло (захолустье, провинциальная самобытность), чтобы превратить их в миссионеров общественного и государственного духа. В этом отношении следует подчеркнуть предопределяющую роль председателя комиссии по замещению вакантных должностей. Будучи назначенным непосредственно министром, он выбирает прочих членов комиссии, председательствует на всех обсуждениях и определяет программу конкурса (извлечённую из Программы философского класса), которая, в свою очередь, будет определять программы преподавания на философских факультетах. Сам стиль французской философии как бы создан для этого: когда в комиссии царило неокантианство в лице Леона Брюншвика, огромное большинство студентов старательно усваивало идеи Платона, Декарта и Канта, — изучаемых именно в таком порядке, — как движение сознания к духу; что касается авторов, осуждаемых неокантианством, таких, как Аристотель или Гегель, то здесь можно было ограничиться лишь общим опровержением». (*Декомб В.* Современная французская философия. С. 12–13.)

(CNRS). Он отправился к председателю Фонда эллинисту Полю Мазону и получил благословение на исследования проблемы гуманитарного знания в посткартезианской философии. Эта тема предполагала исследование влияний на картезианство итальянской и голландской философии, которые нашли своё выражение в творчестве Н. Мальбранша и П. Байля. Фуко принялся за работу с присущим ему рвением. Все свои дни он проводил в Национальной библиотеке. Это место стало ему родным, и без преувеличения можно сказать, что именно здесь он провёл большую часть своей жизни. Стипендия Фонда Тьера предполагала проживание на полном пансионе. Фуко, как мы уже знаем, не выносил коммунального общежития и, несмотря на то, что теперь у него была собственная комната, проживание под одной крышей с другими двадцатью людьми было для него неприемлемо. Особенно раздражали его совместные трапезы. Фуко вновь настроил против себя всех товарищей. Его подозревали в том, что он крал письма из общего почтового ящика. Кроме того, приключилась какая-то неясная любовная история с неким студентом. В общем, вместо положенных трёх лет Фуко пробыл стипендиатом всего год и в начале 1952/53 учебного года стал ассистентом в университете Лилля.

Что делать дальше, какую карьеру избрать, Фуко представлял себе довольно смутно. По-видимому, он просто плыл по течению, которое несло его в открытое море философии. В 1983 г. он вспоминал:

> ...Не думаю, что я когда-либо намеревался стать философом. Я не знал, что делать со своей жизнью. Мне кажется, это довольно типично для людей моего поколения. Когда мне было десять или одиннадцать лет, я не знал, стану ли я немцем или останусь французом. Я не знал, погибну ли при бомбардировке и т. д. Когда мне было шестнадцать или семнадцать, я знал только одно: академическая жизнь была пространством, защищённым от угроз внешнего мира и политики. Меня всегда очаровывала жизнь в закрытом академическом пространстве, в интеллектуальной среде. Знание для меня — то, что должно защищать существование человека и то, что служит для понимания окружающего мира. Думаю, так. Знание как средство выживания через понимание.[1]

---

[1] The Minimalist Self. P. 7.

ГЛАВА 2. ВСТРЕЧА С БИНСВАНГЕРОМ

> «Между этим маленьким человечком, которого соседи называли господин Бинсвангер, и госпожой Элизабет завязалась странная дружба. А заключалась странность в том, что хотя они никогда не разговаривали друг с другом, но маленький старый господин Бинсвангер всякий раз необычайно приветливо здоровался, проходя мимо её окна, а она с благодарностью кивала ему в ответ...»
>
> Г. Гессе, «*Август*».

Своим интересом к психиатрии и проблеме безумия Фуко обязан Жоржу Гюздорфу. Когда Фуко появился на улице Ульм, Гюздорф был молодым преподавателем философии. Впоследствии он стал довольно известен благодаря своим работам по истории западной мысли, но в конце 1940-х он ещё ничего не напечатал. Вместе со своим другом Жоржем Домезоном в 1946–47 гг. он посвящал студентов в тайны психопатологии. Лекции в Эколь Нормаль и посещения госпиталя Св. Анны были своего рода пропедевтикой к ежегодным поездкам студенческих групп под руководством Домезона в клинику Флери-лез-Абро неподалёку от Орлеана. Там они проводили неделю, слушая лекции и разгуливая по больнице. Клиника Флери-лез-Абро с её светлыми павильонами, расположенными в лесистой местности, ничем не напоминает ту мрачную картину, которую Фуко изобразит в «Истории безумия». По примеру Гюздорфа, Альтюссер также повёл своих студентов в госпиталь Св. Анны, на лекцию Анри Эя. Так Фуко впервые столкнулся с группой «Психиатрическая эволюция». В общем, никакой «карательной» психиатрии он тогда ещё не видел.

С самых первых дней обучения в Эколь Нормаль Фуко интересовался психологией. Как мы уже говорили, в 1948–49 гг. он посещал лекции Даниэля Лагаша, читавшего курсы по общей и социальной психологии. Кроме того, он ходил на лекции по психофизиологии на Факультете Наук. Эти курсы, впрочем, он посещал не так прилежно: Фуко и два его товарища, Андре Верже и Луи Мазори, по очереди ходили на лекции и потом обменивались конспектами. Лагаш был для будущего философа гораздо важнее, и на его курсы он ходил также в Институт Психологии.

В послевоенной Франции Даниэль Лагаш был очень видной фигурой в психологической науке. Однокурсник Р. Арона, Ж. Кангийема, П. Низана и Ж.-П. Сартра, он получил философское образование, однако впоследствии увлёкся клинической психологией. Лагаш долгое время преподавал в университете Страсбурга и только в 1947 г. перебрался в Сорбонну, где его вступительная лекция, в которой он попытался объединить клиническую психологию и психоанализ, вызвала большой резонанс.[1] Под влиянием лекций Лагаша Фуко даже вознамерился изучать медицину. Он спрашивал Лагаша, нужен ли ему медицинский диплом для специализации по психологии. Вопрос был вполне правомерный: в те годы многие французские философы, не имевшие медицинского образования, обращались к психологии, психоанализу и психиатрии и сталкивались с той же проблемой. Лагаш отвечал Фуко: «Если бы мы жили в Америке, это было бы необходимо, но во Франции это не обязательно». В той же беседе Фуко пытался получить от Лагаша консультацию относительно собственных психологических проблем, но профессор Лагаш отказался заниматься психотерапией со своим студентом и дал ему адрес другого психоаналитика.

Во время годового обучения при поддержке Фонда Тьера Фуко поступил в Институт Психологии и стал специализироваться по психопатологии. Его преподавателями были Пойе и Делай, которые представляли пациентов на «клинических инструкциях» в большом амфитеатре госпиталя Св. Анны. Там же Фуко слушал курс «теоретического психоанализа» профессора Бенасси — Институт Психологии не располагал собственными аудиториями. Проводивший практикумы Пьер Пишо не любил Фуко, считая его чистым теоретиком, совершенно невосприимчивым к экспериментальной психологии. Через несколько лет Фуко вспоминал, что в этой твердыне экспериментальной психологии его спрашивали: «Вы хотите заниматься научной психологией или такой, какую преподаёт Мерло-Понти?» Удивительно, подчёркивал Фуко: ведь никто не спрашивает биолога, хочет ли он проводить научные исследования или ненаучные. Сам он стремился подвергнуть сомнению основания психологических исследований.[2] Традиционная психология представлялась ему чрезвычайно скучной и, на его взгляд, была замечательна только своим снотворным эффектом.

Впрочем, Фуко привлекали психологические эксперименты с применением того, что сейчас называют «проективными методиками». В частности, его заинтересовали тесты Роршаха, и он купил материалы, необходимые для их проведения. Лагаш был одним из первых пропагандистов этой методики во Франции и даже стал почётным президентом Ассоциации Роршаха. Фуко подвергал тестированию своих однокурсников и даже составил некую типологию индивидуальностей. «Так я узнаю, что у них в голове», — говорил он Морису Пинжу, который отказался от эксперимента. Но большинство товарищей Фуко по Эколь Нормаль были подвергнуты исследованию, и он ещё много лет сохранял доверие к тесту. Даже в Клермон-Ферране и Тунисе он продолжал носиться с тем, что окружающие воспринимали как дурацкую игру.

---

[1] Текст лекции был опубликован в 1949 г.: Lagache D. Psychologie clinique et méthode clinique // L'évolution psychiatrique I. 1949. P. 155–174.

[2] См.: *Foucault M.* La Recherche scientifique et la psychologie // Des chercheurs français s'interrogent. P.: Privat-PUF, 1957. P. 173–175.

Его увлечение тестом Роршаха разделяла Жаклин Вердо, которая много общалась с Фуко в его студенческие годы. После войны она вернулась в Париж, и мадам Фуко просила её присматривать там за сыном. Фуко частенько обедал у Жаклин и её мужа Жоржа на бульваре Сен-Жермен, неподалёку от Национальной Ассамблеи. Супруги работали в госпитале Св. Анны, и Жорж защитил диссертацию под руководством Жака Лакана. В госпитале он руководил электроэнцефалографической лабораторией. Жан Делай выделил им несколько комнат на чердаке госпиталя, и туда к ним часто наведывался Андре Омбредан, бывший студент Жоржа Дюма. Омбредан только что перевёл книгу по психиатрической нозологии и предлагал Жаклин, знавшей немецкий, перевести книгу известного тогда швейцарского психиатра Роланда Куна. Она выполнила перевод «Феноменологии маски». В это время она отдыхала в Швейцарии, на берегу озера Констанс. Омбредан предложил ей для перевода работу другого психиатра, кстати жившего всего в трёх километрах от Мюнстерлингена, где находилась тогда Жаклин, — Людвига Бинсвангера, директора клиники Бельвью в Кройцлингене. Людвиг был племянником Отто Бинсвангера, практиковавшего в Йене и лечившего Ницше. Через К. Г. Юнга он познакомился с Фрейдом и стал не только его верным последователем, но и другом. Жаклин посетила Бинсвангера, который долго мучил её расспросами, прежде чем отправиться к книжным полкам и найти работу, которую ему хотелось опубликовать на французском языке. Небольшая статья «Traum und Existenz» появилась во Франции под названием «Сон и существование» («La Rêve et l'existence»).

Бинсвангер занимался тем, что сам он назвал «экзистенциальным анализом». Он дружил с К. Ясперсом и переписывался с М. Хайдеггером, причём наиболее сильное влияние на него оказал последний. Поэтому, когда Жаклин вернулась в Париж и попросила Фуко помочь ей с переводом текста, насыщенного философской терминологией, тот с готовностью согласился. Они встречались каждый день в Эколь Нормаль, где у Фуко был свой кабинет: в 1952 г. по протекции Альтюссера он начал проводить семинарские занятия. Кабинет был разделён ширмой, не доходящей до потолка, и они сидели по разные её стороны. Фуко и Жаклин Вердо много обсуждали, каким образом лучше перевести те или иные термины с немецкого на французский. Однажды вечером они отправились к Гастону Башляру, большому почитателю таланта Бинсвангера, который позже вошёл с ним в интенсивную переписку. Бинсвангер, со своей стороны, признавал, что книги Башляра о «грёзах» оказали на него большое влияние. Как выяснилось, работать с Фуко было нелегко. Он постоянно издевался над психологией и наивностью психологической терминологии. Через несколько лет, в 1957 г., он опубликовал статью, в которой потешался над психологами, которые «измеряют одновременно рефлексы, кровяное давление и частоту дыхания людей, слушающих “Симфонию гимнов”»[1], т. е. как раз над тем, чем занималась Вердо в госпитале св. Анны.

Вердо и Фуко в 1952–53 гг. несколько раз ездили в Швейцарию, чтобы показать перевод на различных стадиях Куну и Бинсвангеру. Много времени они проводили в обсуждении хайдеггеровской терминологии. В конце концов они решили перевести Dasein не как «бытие-здесь» (être-là), а как «присутствие» (présence). Когда перевод был закончен, Вердо сказала своему молодому сотруднику: «Если вам понравилась книга, напишите к ней предисловие». Тот немедленно взялся за дело. Немного погодя, проводя пасхальные каникулы в Провансе, Жаклин получила увесистый конверт. «Вот вам пасхальное яйцо», — было написано на нём рукой Фуко. Это было предисловие к работе Бинсвангера, причём гораздо более длинное, чем сама работа. Сперва у Жаклин возникли сомнения в том, нужно ли снабжать небольшую статью превосходящим её вчетверо предисловием, но по мере прочтения она пришла в восторг.

Вердо и Фуко снова отправились в Швейцарию, чтобы показать Бинсвангеру перевод и введение к нему. Психиатр одобрил и то, и другое. Труднее было убедить редактора, поначалу не желавшего печатать столь длинное предисловие никому не известного автора. Однако в конце концов Вердо уговорила и его: книга вышла в 1954 г. в издательстве Declée de Brower в серии «Антропологические тексты и этюды».[2]

В работе Бинсвангера Фуко увидел возможность выхода за пределы, поставленные учениями Фрейда и Гуссерля. К тому же, Фуко предлагает собственное понимание сновидения: смерть всегда есть абсолютное содержание сновидения, — пишет он. Сон о смерти есть фундаментальное знание *существования* о самом себе. Отсюда он делает вывод об исключительной важности сновидений для антропологического понимания индивида. Однако Фуко подчёркивает, что существует «этическая задача и историческая необходимость» выйти за пределы этой исключительности. Фуко считает сновидение особой формой *опыта*, в котором связываются существование, свобода и судьба человека. Сновидение несёт глубочайший смысл не потому, что оно раскрывает «тайну» этого смысла, но потому, что выводит на свет изначальную свободу человека, «высказывая» его судьбу. Поэтому сновидение не рассказывает нам истории прошлого, но возвещает будущее. Фуко даже предлагает собственную аналитику экзистенции, разворачивающейся в трех измерениях: свет/тьма, близкое/далёкое, восхождение/падение (Бинсвангер в своей статье говорит только о последнем). У Фуко время соотносится со второй оппозицией и движется в рамках между точкой отправления и точкой прибытия, причём время «исчерпывает» себя в этом движении, а всякое его возобновление представляет собой повторение этого движения. Сам он говорил, что в рамках «Введения» хотел представить форму анализа, которая не сводится ни к философии, ни к психологии, а принципы и методы этого анализа задаются самим человеческим бытием, Menschsein, и, таким образом, не редуцируют человека к форме homo natura. Это своеобразная антропология, которая помещается в контексте онтологического размышления, важнейшей темой которого является экзистенция или присутствие в мире, т. е. Dasein. Фуко обещал как-нибудь в будущем дать систему такой антропологии, однако, как мы теперь знаем, своего обещания он не выполнил. Впрочем, эта тема не исчезла из его творчества вовсе. Как замечает С. Табачникова, «оставалось бы лишь признать, что эта “антропологическая” линия оборвалась на полуслове, да ещё, возможно, сожалеть об этом..., если бы антропологическая тема позже не зазвучала у Фуко вновь, однако в совершенно ином повороте».[1] Поворот, действительно, был весьма крутым: в начале 1960-х Фуко станет критиковать всякую антропологию и даже наложит запрет на переиздание «Введения» к статье Бинсвангера. Но многие из его идей войдут в книгу «Слова и вещи».

---

[1] *Foucault M.* La Recherche scientifique et la psychologie. P. 199.

[2] *Binswanger L.* La Rêve et l’existence. Tr. J. Verdeaux. P.: Edition Desclée de Brouwer, 1954.

«Введение» открывалось и заканчивалось цитатами из «Формального разделения» Р. Шара. Кроме того, Фуко цитировал Эжена Минковски, «Грёзы о воздухе» Г. Башляра, Мелани Кляйн и Жака Лакана, которого он тогда только что открыл для себя. (Своему товарищу по Эколь Нормаль Жан-Клоду Пассерону он в то время настоятельно советовал прочесть текст Лакана о «стадии зеркала», опубликованный во Французской энциклопедии.)

Во время своей первой поездки в Швейцарию Вердо и Фуко посетили Р. Куна в его клинике в Мюнстерлингене. Они попали на карнавал Mardi Gras — «жирный вторник», празднуемый во вторник перед предшествующим Пасхе католическим постом: пациенты по традиции нарядились в карнавальные костюмы и маски и вместе с персоналом собрались в большом зале. В конце вечера маски бросали в огонь, принося их в жертву фигуре Карнавала. На Фуко эта церемония произвела большое впечатление. «Это не карнавал безумия, а карнавал смерти», — сказал он своей спутнице. Фуко пытался снять документальный фильм о карнавале, но не справился с кинокамерой. Описания «карнавалов безумия» не раз встречаются в тексте «Истории безумия»[1].

---

[1] *Табачникова С.* Мишель Фуко: историк настоящего // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. С. Табачниковой. М.: «Касталь», 1996. С. 417.

Тогда же Фуко и Вердо, которую он называл «моя жена», навестили Бинсвангера, проводившего отпуск в Южных Альпах, на берегу озера Маджоре. Проведя несколько дней в Венеции, они арендовали автомобиль, чтобы добраться до летней резиденции психиатра. По пути они не пропустили ни одного музея или церкви. Вердо вспоминала, что Фуко оказался неплохим знатоком живописи и во Флоренции сумел объяснить ей, в чём заключается прелесть фресок Мазаччо. Эта страсть к живописи Ренессанса будет живо проявляться в книгах Фуко, особенно в «Истории безумия» и «Словах и вещах». В то же время, говорила Вердо, Фуко был совершенно равнодушен к красотам природы. Они провели несколько дней с Бинсвангером, который знакомил их со своими коллегами, — в частности, французские гости посетили несколько чаепитий у Вильгельма Силаши.

Многие исследователи отмечают чрезвычайную важность для Фуко этого знакомства с маститым психиатром. Конечно, он вскоре отошёл от «феноменологической психиатрии», однако интерес к проблеме безумия сохранил на всю жизнь. Позже сам он говорил, что в этот период искал способ уйти от традиционной для психиатрических клиник нозологической сетки, и что именно экзистенциальный анализ помог ему уяснить репрессивный характер психиатрического знания. Фуко добавил, что в то же самое время тем же путём двигался шотландец Р. Д. Лэйнг, только Лэйнг был по большей части сартрианцем, а сам Фуко — хайдеггерианцем.[2] И именно экзистенциальный анализ, говорил «поздний» Фуко, подтолкнул его к мысли изучать формы *опыта* в их истории. Вместе с тем, экзистенциальный анализ сам по себе оставил у Фуко чувство неудовлетворённости — во-первых, из-за его теоретической слабости в разработке понятия опыта, а во-вторых, из-за его неоднозначной связи с психиатрической практикой.[3] Но именно экзистенциальный анализ научил его «анализировать не поведение и не идеи, не общества и не их “идеологии”, но *проблематизации*, посредством которых бытие дано самому себе как то, что может и должно быть помыслено, и *практики*, на основе которых эти проблематизации формируются».[1]

---

[1] В 1976 г., в беседе с кинорежиссёром Р. Фере, снявшим фильм о психиатрической клинике, «увиденной глазами сумасшедших», Фуко будет вспоминать об этой старинной традиции: «...В день карнавала безумцы переодевались и выходили в город; конечно, не те, чьё состояние было тяжёлым; они устраивали карнавал, за которым население наблюдало со страхом, соблюдая дистанцию, и в конце концов это было довольно ужасно, поскольку в тот единственный день, когда им дозволяли выйти к толпе, они должны были переодеваться и буквально изображать безумцев, какими их представляют не-безумцы». (*Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P. 62.)

[2] См.: *Trombadori D.* Colloqui con Foucault. Salerno: Cooperative editrice, 1981. P. 41.

[3] См. не издававшееся на французском языке предисловие к американскому изданию 2-го тома «Истории сексуальности»: Foucault M. Projected Preface to «Histoire de la sexualité» // The Foucault Reader. Ed. P. Rabinow. N.Y.: «Pantheon», 1984. P. 336.

Первая крупная работа Фуко, о которой шла речь выше, обнаруживает движение «от Гуссерля к Хайдеггеру», которое очень важно для понимания последующего творчества философа. Феноменология оказалась слишком узка для Фуко, и причины этой узости можно изобразить следующим образом. Понятие *интенциональности*, предложенное Ф. Брентано, стало ключевым для всего феноменологического движения. Если у Брентано первоначально предполагалась имманентность объектов в акте, то понятие интенциональности заставило его со временем отказаться от подобных взглядов. Гуссерль уже в ранних работах исключает мысль об имманентности. Поэтому он говорит о направленности сознания на объект, что имплицитно предполагает конституирующую функцию интенции. Правда, Гуссерль старался затушевать этот момент и лишь на протяжении небольшого периода своей деятельности, после выхода первого тома «Логических исследований», приписывал интенции функцию конституирования интенциональных объектов. Но, даже отказавшись от этой мысли, он с неизбежностью пришёл к субъективному идеализму. В «Идеях» Гуссерль высказал мысль о существовании идентичного субъекта — в духе английского эмпиризма, признающего лишь эмпирическое эго как совокупность актов. «Чистое эго», которое получил Гуссерль, отличается не только от телесного организма, но и от психической самости, не подвергшейся феноменологической редукции. Его учение только запутывалось из-за того, что он настойчиво отвергал отождествление идентичного субъекта с субстанцией Декарта и пытался прибегнуть к лейбницевскому понятию монады. Однако во всей этой путанице вполне очевидно то, что между идентичным субъектом и миром разверзлась та самая пропасть, которую Декарт сделал непроходимой и которую Гуссерль пытался преодолеть при помощи «интуитивного усмотрения». Таким образом, феноменология Гуссерля стала по преимуществу методологизированной теорией познавательной активности и не могла ничего внятного сообщить об онтологическом статусе мира и субъекта. Ведь даже концепция «жизненного мира» была, по сути, развитием его ранней идеи о горизонте перцептивного поля.

Та радикальная реформа, которой Хайдеггер подверг гуссерлево учение, была вполне правомерна: Хайдеггер ликвидировал картезианский дуализм, предложив поставить в центре исследований Dasein, который есть одновременно и бытие, и мышление. При этом Dasein не предшествует миру, как и мир не предшествует ему. И то, и другое взаимно конституируются. Dasein конституируется Ничто, которое ставит ему предел, и в то же самое время Ничто конституируется лишь по отношению к Dasein. При этом сущностными характеристиками Dasein являются *озабоченность* вещами, в мир которых оно *заброшено* и которые даны ему как *подручные* (πράγματα). Наряду с «подручными» вещами-средствами существуют и «неподручные», которые неприменимы и «путаются под ногами» озабочения. Здесь происходит нарушение отсылки от «для-того-чтобы» к «а-для-этого». Это приводит нас к тому, чего *озабочение* всегда уже «держится». «Взаимосвязь средств высвечивается не как нечто никогда ещё не виденное, — говорит Хайдеггер, — но как постоянно в усмотрении заранее уже высматриваемое целое. С этим целым однако заявляет о себе мир».[1] Таким образом, присутствие из собственного или несобственного бытийного «могу» отсылает себя к «для-того-чтобы». «В-чём себя-отсылающего понимания как в-видах-чего допущения сущему встретиться бытийным способом имения-дела есть феномен мира. И структура того, в видах чего присутствие себя отсылает, есть то, что составляет мирность мира».[2] Присутствие есть онтическое условие возможности открываемости сущего, которое в своей подручности заявляет себя в своём «по-себе». Такая позиция открывает возможность для возвращения к кантовскому учению об априорных формах созерцания, которого Гуссерль всеми силами избегал, поскольку его доктрину это вело прямиком к солипсизму.

---

[1] *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 19. Здесь и далее при цитировании мы сохраняем курсив автора, никак не изменяя цитируемые тексты.

В поздних работах Фуко мы обнаруживаем концепцию «заботы о себе», истоки которой можно прослеживать в хайдеггеровском учении об *озабоченности*. Однако есть ещё кое-что, не обнаруживаемое прямо у Хайдеггера, а именно — категория *практики*, присутствие которой у Фуко едва ли можно полностью приписать влиянию альтюссеровского марксизма. Скорее, на наш взгляд, следует искать её истоки в концепте проблематизации, явившемся следствием знакомства молодого Фуко с экзистенциальным анализом Бинсвангера. Для нашего исследования будет весьма полезным обратиться к работе Бинсвангера, в переводе которой принял участие юный философ.

Бинсвангер начинает свой небольшой текст с вполне хайдеггеровского утверждения о том, что «язык — это духовный корень каждого человека».[3] Именно язык, говорит Бинсвангер, думает за нас до того, как человек поставит его на службу своим интеллектуальным силам. Собственно, здесь перед нами развитие хайдеггеровской мысли о том, что всякое толкование движется в некоторой *пред-структуре*; толкование уже имеет толкуемое понятым. Из понимающего толкования онтологически происходит высказывание (Aussage), которое всегда несёт в себе некоторого рода предрешение в силу логически оформленной концептуальности, таящейся в языке. Язык (Sprache), по Хайдеггеру, имеет свои корни в экзистенциальном устройстве *разомкнутости* присутствия. «...Сам язык, — пишет Бинсвангер, — ...схватывает определённый элемент, лежащий глубоко в онтологической структуре человека...»[1] При этом человек существует не в чистой субъективности, но всегда наряду с другими людьми. Бинсвангер обращается к философии Гераклита, а вернее, к изложению идей Гераклита в «Истории философии» Гегеля: подлинное бодрствование — это пробуждение от личного мнения (doxa) и субъективного верования. В психоанализе, подчёркивает Бинсвангер, человек как раз и должен пробудиться от своего сна и принять участие в жизни *всеобщего*.[2]

---

[1] *Хайдеггер М.* Бытие и время. Пер. В.В. Бибихина. Харьков, 2003. С. 95. «*Незаявка-о-себе* мира есть условие возможности невыступания подручного из его незаметности. И здесь конституируется феноменальная структура по-себе-бытия этого сущего». (Там же. С. 96.)

[2] Там же. С. 107.

[3] *Бинсвангер Л.* Сон и существование. Пер. Е. Сурпиной / Бытие-в-мире. М.: «КСП+»; СПб.: «Ювента», 1999. С. 195.

Фуко в своём «Введении» солидаризуется с Бинсвангером в его стремлении выйти за тесные рамки гуссерлевой феноменологии и психоанализа. Важность работ Бинсвангера он как раз и усматривает в анализе принципиальных ограничений и этих форм исследования и их преодолении, которое заключается в восстановлении актов выражения во всей их полноте. План языка (langage) в его тесной связи с выражением игнорируют как психоанализ (рассматривающий сновидение как речь (parole)), так и феноменология (занимающаяся непосредственным анализом смыслов). Для экзистенциального анализа, напротив, *выражение* становится главным объектом внимания, поскольку сновидение здесь рассматривается как «манифестация души в её внутреннем». Выражение при этом объективируется в сущностных структурах обозначения. Поэтому экзистенциальный анализ ориентирован на поиск некоего общего основания объективных структур означивания в актах выражения. Соответственно и предлагаемая экзистенциальным анализом терапия основывается на представлении о том, что движение экзистенции обнаруживает свою различительную точку между образами, где она отчуждается в патологическую субъективность, и выражением, которым она осуществляется в истории. Средой этого различения является Воображаемое.

Если мы обратимся к другим работам Бинсвангера, мы обнаружим то, чего недоставало Гуссерлю и что немецкий психиатр обнаружил у Хайдеггера — кантианский априоризм. Согласно Канту, объекты согласуются с нашими способами познания: познавая вещи, мы диктуем им некую общую структуру. Этой структурой являются категории рассудка, которые не добавляются к рассудку каким-то внешним образом, но есть его функция упорядочения чувственного многообразия. Однако это приводит Канта к убеждению в том, что рассудок не в состоянии обнаружить собственную деятельность в конституируемом им мире. Хайдеггер, напротив, искал онтологические предпосылки человеческой деятельности и пришёл к учению о том, что не рассудок, а Dasein конституирует бытие мира при помощи сетки смыслов, через которую мир и раскрывается. Так он выработал представление об онтологической априорной структуре человека, которую он назвал «заботой», расширив до сферы бытия то, что Кант относил к сфере объективного знания. Однако «в том, что касается феноменологического метода, позволяющего прийти к этим априори, Хайдеггер и Бинсвангер хотят оставаться на строго гуссерлевских позициях и ни в коем случае не хотят признаться в том, что являются кантианцами»,[1] — замечает Дж. Нидлман. Поэтому они продолжают говорить о привилегированной точке зрения, каковой является конституирующее мир «Я», что ведёт обоих мыслителей к антропологизму, который пока устраивает Фуко, но против которого он вскоре поведёт непримиримую борьбу.

---

[1] Там же. С. 197.

[2] «Было бы довольно неудачно, если бы нашим пациентам пришлось понять Гераклита или Гегеля для того, чтобы выздороветь; но никто не может достичь подлинного здоровья, если врачу не удастся пробудить в нём ту искру духа, которая должна бодрствовать для того, чтобы человек почувствовал самое слабое дыхание этого koinòs cosmos». (Там же. С. 212.)

Бинсвангер применял хайдеггеровскую аналитику Dasein к психиатрической теории и практике.[2] Он перенёс онтологически определяемые экзистенциалы Хайдеггера в рамки конкретного человеческого существования и получил концепт «экзистенциальных априори». Daseinanalyse, по выражению Дж. Нидлмана, является «мета-онтическим», поскольку его утверждения о возможности опыта следует понимать как то, что говорит о возможности человеческого существования.[3] Таким образом, «экзистенциальные априори» находятся в том же отношении к опыту конкретного индивида, в каком кантовские категории рассудка относятся к познаваемым объектам. При этом опыт Бинсвангер понимает очень широко, не сводя его к чисто познавательной деятельности. Познание для него — лишь один из модусов бытия-в-мире. Галлюцинации душевнобольного —

---

[1] *Нидлман Дж.* Критическое введение в экзистенциальный психоанализ Л. Бинсвангера // Бинсвангер Л. Бытие в мире. С. 30. Это, действительно, так. См.: Binswanger L. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bern, 1947. Bd. I. S. 17.

[2] «Показывая... необходимую структуру Dasein как бытия-в-мире, Хайдеггер вкладывает в руки психиатра ключ, с помощью которого он, свободный от предрассудков любой научной *теории*, может установить и описать *феномены*, которые он исследует, в их полном феноменальном содержании и внутреннем контексте». (Бинсвангер Л. Аналитика существования Хайдеггера и её значение для психиатрии // Бытие в мире. С. 182.)

[3] *Нидлман Дж.* Критическое введение в экзистенциальный психоанализ Л. Бинсвангера. С. 32.

это такой же подлинный опыт, как и всякий другой, с тем отличием, что это восприятие изолировано от общей картины мира. И понять мир душевнобольного — значит показать ту особую априорную экзистенциальную структуру, которая делает возможными те феномены, которые клинически диагностируются как признаки психоза. Эту трансцендентальную структуру, конституирующую мир пациента, Бинсвангер понимает как проявление хайдеггеровской заботы и её экзистенциалов. Учение Бинсвангера об «экзистенциальных априори» Фуко вскоре распространит на свой «генеалогический» анализ исторических форм психиатрической репрессии. При этом его будет интересовать не *жизненный проект* пациента, но модификация трансцендентальной структуры врача и общества в целом, проявляющих настоятельную заботу о «ненормальных», да, собственно, и заставляющую их вырабатывать понятия «нормы» и «ненормальности». Более того, здесь можно усмотреть начало проекта «археологии знания», в котором Фуко будет анализировать исторические модификации знания — эпистемы.

Бинсвангер настаивал на атропологизации психиатрии. В клинике психиатрия рассматривает «душевнобольного человека» с точки зрения «природы», т. е. в биологическом горизонте понимания. В то же время, психотерапия обращается к «человеку» в рамках антропологического, т. е. донаучного, понимания. Эти различные концепции реальности невозможно объединить никакой теорией, ведь «как только я объективирую своего ближнего, как только я объективирую его субъективность, он перестаёт быть моим ближним; а как только я субъективирую организм или делаю из природного объекта ответственного субъекта, это уже не организм в смысле, подразумеваемом медицинской наукой»».[1] Поэтому Бинсвангер предлагает выяснить, что скрывается за обоими концептуальными горизонтами («природой» и «культурой») и подойти к трансцендентальной функции «понимающего Бытия» человека. (То, что в психиатрии необратимо разделено на «дискретные реальности областей исследования», подчёркивает немецкий психиатр, у Хайдеггера представлено в его основном структурном единстве.) Именно такой подход будет применять Фуко в «Истории безумия», пытаясь дать слово самому безумию. Как писал Бинсвангер, «необходим возврат к (субъективной) трансцендентности, к Dasein как бытию-в-мире, даже несмотря на то, что постоянное внимание получает его объективная трансцендентность».[2]

Хотелось бы ещё раз подчеркнуть этот момент, который исследователи всегда упускают из вида: именно у Бинсвангера, а не прямиком у Хайдеггера следует искать истоки представления об априорных познавательных установках Фуко, исходя из которого он предлагает пересмотреть всю историческую науку и в особенности историю науки.

---

[1] *Бинсвангер Л.* Аналитика существования Хайдеггера и её значение для психиатрии. С. 185.

[2] Там же. С. 186.

В тексте «Введения» Фуко с самого начала заявляет, что не намерен следовать за авторским текстом и рассматривает его как строительную площадку для собственных феноменологических конструкций. Кроме того, он сразу же заявляет о том, что не является последователем Бинсвангера:

> «Позволим себе, забегая вперёд, сказать... что человеческое бытие [Menschsein] представляет собой, по большому счёту, не более чем действительное и конкретное содержание того, что онтология анализирует как трансцендентальную структуру Dasein, присутствия в мире... Это представляется мне ценным потому, что *в какой-то момент* позволяет увидеть, что человеческая реальность выходит за пределы психологических и философских определений, поскольку человека можно постичь только в присущих ему формах экзистенции».[1]

Понимание Dasein как человеческой реальности — отличительная черта бинсвангеровского толкования Хайдеггера. Сам Хайдеггер неоднократно указывал Бинсвангеру на ошибочность такой интерпретации. Бинсвангер в конце концов признал свою «ошибку». Однако это «заблуждение» было одним из самых продуктивных в истории философии XX столетия.

Для Фуко текст Бинсвангера привлекателен тем, что позволяет через анализ сновидений обратиться к фундаментальным структурам человеческого существования. При этом анализ сновидений не сводится к герменевтике символов. Таким образом, у Бинсвангера Фуко находит основания для критики Фрейда, который рассматривает язык сновидений лишь в плане семантики, совершенно не обращая внимания на морфологические и синтаксические структуры. В итоге Фрейд излагает лишь одну из версий сновидения, тогда как Бинсвангер пытается обратиться к существованию конкретного индивида и вскрыть связь между формами и условиями его бытия.[2] Налицо поворот «от Фрейда к Лакану».

Во «Введении» Фуко обращается ещё к двум авторам — Сартру и Башляру. Пожалуй, это единственный текст, в котором Фуко разделяет мнения Сартра, в частности, солидаризуясь с его «Воображаемым». Башляр также оказывается близок молодому философу, особенно его «Грёзы о воздухе». Кроме того, Фуко демонстрирует широчайшую эрудицию, обращаясь к Платону, Аристотелю, Гераклиту, Лейбницу и Спинозе; он цитирует Шекспира, Расина и малоизвестных поэтов XVII столетия. По-видимому, в последующие годы Фуко стыдился этого текста, стремящегося поражать не глубиной философского проникновения, но, скорее, эрудированностью автора. Впрочем, он ещё только оттачивал свой знаменитый стиль.

---

[1] *Foucault M.* Introduction // Binswanger L. Rêve et l'existence. P. 11–12.

[2] Ibid. P. 18.

Вердо познакомила Фуко со своим старым школьным другом, К. Дюамелем, возглавлявшим небольшое независимое издательство «La Table Ronde». Фуко был рад этому новому знакомству и немедленно предложил два проекта — сборник статей «История смерти» и собственную монографию «История психиатрии». Ни одна, ни другая книга так и не были написаны, однако их названия свидетельствуют о направлении творческого поиска Фуко. Из несостоявшейся «Истории психиатрии» через несколько лет вырастет «История безумия». Впрочем, из того же эмбриона развился ещё один текст — эссе «Психология с 1850 до 1950 гг.»[1], написанное в 1953 г. по просьбе Дени Гюйсмана, намеревавшегося дать своего рода дополнение к «Истории философии» словаря Альфреда Вебера, но опубликованное только в 1957-м. Этот текст основывался на многочисленных французских, английских и немецких источниках и не вносил ничего принципиально нового в понимании психологии. Однако в самом конце этой статьи Фуко утверждает, что психология может приобрести статус науки лишь в том случае, если обратится к условиям человеческого существования. Как мы видим, чтение Хайдеггера и общение с Бинсвангером дали свои плоды: молодой Фуко явно склоняется к хайдеггерианству. В «Истории психологии» он не преминул лишний раз высказать своё презрение к существующей психологии: явно под влиянием книги Кангийема «Нормальное и патологическое» он заявил, что «психология нормы» возникла из «анализа ненормального».

Во время работы над переводом статьи Бинсвангера и написания введения к ней Фуко сотрудничал с Жаклин Вердо и в другой области — в госпитале Св. Анны он трудился как психолог. При этом его профессиональный статус был довольно неопределённым: стажёр — это, конечно, больше, чем ничего, но никакой официальной должности у него не было, и денег за это не платили. Однако, как мы помним, в эти годы он сперва получал стипендию от Фонда Тьера, а потом стал ассистентом в университете Лилля, так что средства к существованию он всё-таки имел. Много лет спустя Фуко говорил, что причинами, побудившими его к работе в психиатрическом учреждении, были лень, соблазн изучать медицину и необходимость приобрести профессию. «Я устроился кем-то вроде психолога, но фактически мне было нечего делать, и никто не знал, что делать со мной... И таким образом я мог располагаться на границе между миром врачей и миром больных».[2] В электроэнцефалографической лаборатории он помогал Жоржу Вердо проводить тесты и эксперименты. Пациента усаживали в кресло, фиксировали его конечности и прикрепляли электроды к различным частям тела. Фуко иногда сам выступал в роли испытуемого, но чаще занимался подготовкой и анализом результатов экспериментов. Психолог и музыковед Робер Франс также проводил здесь свои эксперименты по исследованию музыкального слуха. Однако по большому счёту лаборатория предназначалась не для свободных экспериментов, а для нужд госпиталя. Жорж и Жаклин Вердо отвечали за диагностику заболеваний пациентов, помещённых в клинику. Госпиталь Св. Анны не производил на Фуко негативного впечатления: это заведение было, в сущности, обыкновенной больницей, причём, гораздо более благоустроенной, чем большинство провинциальных клиник, в которых ему довелось бывать позже.[1]

---

[1] *Foucault M.* La Psychologie de 1859 à 1950 // Histoire de la philosophie européenne. T. 2. Tableau de la philosophie contemporaine. Eds. A. Weber, D. Huisman. Fishbacher, 1957. P. 591–606.

[2] Власть, великолепный зверь // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 8.

Впрочем, одно крайне неприятное событие всё-таки имело место, и, по-видимому, именно оно стало причиной нежелания Фуко продолжать специализироваться в психиатрии. Он подружился с неким пациентом, которого он называл «Роже». Роже страдал депрессивным психозом и был госпитализирован по настоянию его семьи. Пациент был уверен, что его никогда не выпустят из клиники, и это лишь усугубляло его болезненное состояние. Поскольку лечение препаратами не принесло успеха, его подвергли префронтальной лоботомии, которую Фуко расценил как способ уничтожения пациента заодно с болезнью. Молодой философ был убеждён, что любая, даже самая тяжёлая, болезнь предпочтительнее растительного существования.[2]

Фуко работал психологом не только в психиатрической клинике, но и в тюрьме. В 1950 г. по запросу Министерства здравоохранения Жорж и Жаклин Вердо открыли электроэнцефалографическую лабораторию в тюрьме Фресне. Здесь лаборатория выполняла две функции: исследование больных заключённых по требованию врачей и тестирование адаптационных способностей заключённых к тюремным школам. Жаклин Вердо ездила сюда каждую неделю и брала с собой Фуко. Разрешение для Фуко работать в этом учреждении было получено очень легко: сын Вердо играл в регби с начальником тюрьмы, и с ним быстро удалось договориться. Таким образом, вопреки педагогам из Института психологии, Фуко стал психологом-экспериментатором. Это позволило ему близко познакомиться с двумя типами интернирования — «сумасшедшими» и «преступниками», — о которых он впоследствии напишет замечательные книги.

---

[1] См.: *Foucault M.* The Minimalist Self / Politics, Philosophy, Culture. P. 7.

[2] В 1982 г. Фуко описывал свой опыт следующим образом: «...В 1950-е годы я работал в психиатрической больнице. Изучив философию, я захотел увидеть, что такое безумие: я был достаточно безумным, чтобы изучать разум, а потом стал достаточно разумным, чтобы изучать безумие. В этой больнице я свободно ходил то к больным, то к медицинскому персоналу, так как у меня не было отчётливой функции. Это была эпоха расцвета нейрохирургии, начала психофармакологии, господства традиционных институтов. В первое время я принимал всё это как необходимое, но по прошествии трёх месяцев (медленно соображаю!) я начал задаваться вопросом: "Почему же всё это необходимо?". Прошло три года, я бросил эту работу и отправился в Швецию, с чувством большой неловкости за самого себя; там я начал писать историю своей практической работы и осмыслять её». (*Фуко М.* Истина, власть и самость // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 289–290.)

ГЛАВА 3. МЕЖДУ ПАРИЖЕМ И ЛИЛЛЕМ

Ещё до своего назначения в Лилль Фуко начал преподавать психологию в Эколь Нормаль. С осени 1951 до весны 1955 гг. Мишель читал свой курс по вечерам в понедельник в большой аудитории Школы. Посещавшие его лекции Поль Вейн и Жак Деррида вспоминали его как очень эффектного лектора. На этих лекциях Фуко формулировал идеи, которые скоро войдут в его первые книги. По уже сложившейся традиции, Фуко водил своих студентов (по три-четыре человека за раз) в госпиталь Св. Анны и на консультации Домезона, которые особенно запомнились молодому Деррида.

В это время Фуко стал лидером небольшой группы студентов-коммунистов в Эколь Нормаль. В группу входили Поль Вейн, Жан-Клод Пассерон, Жерар Женетт, Морис Пинжу, Жан Молино и Жан-Луи Ван Режеморт, которого все считали подхалимом молодого преподавателя. Эти молодые люди, на три-четыре года моложе самого Фуко, были его поклонниками. Они были коммунистами, но не склонными к реальным действиям. Другие студенты-коммунисты Эколь Нормаль, настроенные более ортодоксально, называли их «фольклорной группой» или «марксистами из Сен-Жермен-де Пре». Группа Фуко собиралась в вестибюле Эколь Нормаль или во внутреннем дворе и вела многочасовые дискуссии. Фуко, которого они называли «le Fouk's» («Fuchs» по-немецки — лиса), присоединялся к ним всякий раз, как бывал на улице Ульм. Он получил собственный кабинет в бывшем помещении фонотеки и называл его «психологической лабораторией», однако единственным оборудованием здесь была коробка из-под обуви, в которой жила мышь. Фуко со смехом показывал мышь посетителям и говорил: «Это моя лаборатория». Полки вдоль стен всё ещё были забиты граммофонными пластинками на 78 оборотов, ставшими бесполезными с появлением новых проигрывателей и долгоиграющих пластинок. Здесь он проводил долгие часы, беседуя с Морисом Пинжу, впоследствии возглавившим Французский институт в Токио и написавшим книгу о ритуальном самоубийстве в Японии[1].

---

[1] См.: *Pinguet M.* La mort volontaire au Japon. P.: Gallimard, 1991.

По поводу политических дебатов этой поры Фуко говорил потом, что вся политика сводилась к выбору между СССР Сталина и США Трумэна, или между Французской социалистической партией и Христианскими демократами. Для многих молодых интеллектуалов, к числу которых принадлежал и сам Мишель, была невыносима мысль о том, чтобы стать буржуазным профессором, журналистом или писателем на службе у Капитала. Большинство французской молодёжи относилось к политическим реалиям голлистской Франции резко отрицательно. Для Фуко чтение Ницше и Батая было интереснее, чем собрания Коммунистической партии, да и традиционная философия в лице Гегеля и феноменологии мало привлекала его. Обращение к Ницше и Батаю для него не было способом дистанцироваться от марксизма и коммунизма. Наоборот, в те годы это представлялось единственным путём к коммунизму. Парадоксально, но факт: Фуко решил присоединиться к Коммунистической партии, не зная Маркса, отвергая Гегеля и питая недоверие к экзистенциализму. Он стал «коммунистом-ницшеанцем».[1]

Пожалуй, не стоит принимать на веру утверждение Фуко о том, что именно чтение Ницше побудило его стать коммунистом. По свидетельствам его товарищей, Ницше стал играть большую роль в его мировоззрении примерно с 1953 г.[2] В августе этого года М. Пинжу и Фуко на зелёном «шевроле», принадлежавшем последнему, поехали в Рим, а потом отправились в курортный городок Чивитавеккья. Пинжу вспоминал, что всё свободное от экскурсионных вылазок время Фуко проводил над книгами Ницше. До того времени наиболее сильное влияние на него оказывали Маркс, Фрейд и Хайдеггер.[3] Если ранние тексты Фуко и нельзя определить как «чисто марксистские», то марксистская терминология в них присутствует неизменно, тогда как «ницшеанства» нет и следа. Конечно, Фуко не стал ортодоксальным коммунистом-функционером, он редко ходил на собрания, однако М. Пинжу рассказывал, как однажды ночью в маленьком кафе на площади Контрэскарп он произнёс пламенную речь совершенно в духе партийных ораторов.[4] И тем не менее, Фуко никогда не участвовал в практических акциях коммунистов. Никто не видел его продающим газету французских коммунистов «L'Humanité», разбрасывающим листовки или участвующим в демонстрации. Как позже вспоминал Ле Руа Ладюри,

---

[1] *Trombadori D.* Colloqui con Foucault. P. 27–30.

[2] В 1982 г. Фуко вспоминал: «Ницше стал для меня откровением... Я читал его с большой страстью и в итоге радикально изменил свою жизнь, бросил работу в психиатрической больнице, уехал из Франции: я ощущал, что попал в западню. Из-за Ницше всё это стало для меня чуждым». (*Фуко М.* Истина, власть и самость // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 291–292.)

[3] *Pinguet M.* Les Années d'apprentissage. P. 129–130.

[4] Ibid. P. 127.

Фуко меньше, чем кто бы то ни было другой в их среде, выказывал склонность к сталинизму.[1] (Сам Ладюри, кстати, был самым ярым сталинистом в Эколь Нормаль.) Другие свидетели оценивают его настроения того периода несколько иначе. Ж.-К. Пассерон и А. Матеро вспоминали, что Фуко участвовал в ряде лекций в «Maison des Lettres» на улице Ферро. Студенты-коммунисты организовывали здесь выступления состоявших в партии философов, таких как Дезанти и Вернан. Фуко также выступил здесь с лекцией о Павлове, текст которой потом вошёл в его книгу «Душевная болезнь и личность». Хотя речь шла о психиатрии, Фуко цитировал Сталина и закончил своё выступление ссылкой на рассказ Сталина о бедном спившемся сапожнике, бившем жену и детей, заявив, что многие случаи психической патологии суть результаты нищеты и бесчеловечной эксплуатации, и только радикальные преобразования социально-экономических условий жизни пролетариата могут положить этому конец. В этой лекции Фуко не говорил о Т. Д. Лысенко, хотя его идея о трансформации биологических видов тогда усиленно обсуждалась в коммунистических кругах в связи с разделением науки на «буржуазную» и «пролетарскую». Так что предположение о том, что деятельность Лысенко после сессии Академии сельскохозяйственных наук СССР 1948 г. могла оказать влияние на формирование у зрелого Фуко концепта «знания-власти», не так уж неправдоподобно. К тому же периоду относится ряд его совместных с Режемортом статей о Советском Союзе в «Humanité».

Кроме того, происходила ещё какая-то неясная история, о которой многие годы спустя поведал Клод Мориак. В «Le Nouvelle Critique» были напечатаны несколько статей, подписанные именем Жана Канапа, главного редактора этого журнала, убеждённого сталиниста, которого Сартр в 1954 г. назвал «кретином». Фуко признался Мориаку, что некоторые из этих статей написал он.[2] Впрочем, многие люди, знавшие Фуко в этот период, сомневаются, чтобы это действительно могло быть так. В то же время он написал статью о Декарте для коммунистического журнала «Clarté», но её не напечатали, посчитав слишком сложной для студенческой массы.

В партии Фуко состоял недолго, покинув её в 1953 г. Потом он называл разные сроки своей партийной деятельности — три месяца, полгода, полтора года. Биограф Фуко Д. Эрибон считает, что около трёх лет.[3] Для выхода было много причин, но главная, по-видимому, состояла в том, что Фуко очень неуютно чувствовал себя в партии, осуждавшей гомосексуализм как буржуазное извращение и признак вырождения. Некоторых членов исключили из ячеек именно из-за этого. Альтюссер на вопрос о том, почему Фуко покинул партию, отвечал однозначно: из-за его гомосексуальности. Сам Фуко указывал другую причину: несогласие с позицией партии относительно «Дела врачей» в СССР. Позже он рассказывал, что на собрании ячейки, где обсуждалось это «дело», молодёжь, и сам он в том числе, прилагала все усилия к тому, чтобы поверить в официальную версию заговора против Сталина. Однако через три месяца после смерти последнего стало совершенно очевидно, что «дело» было сфабриковано. Это оттолкнуло от ФКП многих молодых людей, в том числе и Фуко.[1] Так или иначе, партийная атмосфера стала слишком душной. В апреле 1953 г., когда Фуко ещё состоял в ФКП, Андре Вурмсе, выступая в Лилле, осудил написанный Пикассо потрет Сталина как «вредный» (портрет был помещён в журнале компартии «Lettres français», который редактировал Луи Арагон). На Фуко это произвело самое отталкивающее впечатление.[2] Но, по-видимому, дело было не в гомосексуальности и не в «деле врачей»: молодого философа больше не устраивали бесконечные декларации, не опирающиеся ни какую теоретическую платформу. Как писал Альтюссер: «В политическом и философском смысле мы были убеждены, что вступили на единственную в мире твёрдую почву, но не зная при этом, как дать философское обоснование её существования и её твёрдости, мы на деле вообще не имели никакой почвы под ногами: мы не имели ничего, кроме убеждений».[3] Фуко не делал никаких публичных заявлений, а просто не стал продлевать срок действия своего партбилета.

---

[1] *Le Roy Ladurie E.* Paris-Montpellier, 1945–1963. P.: Gallimard, 1962. P. 46.

[2] См.: *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. IX: Mauriac et fils. P.: Grasset, 1986. P. 290.

[3] *Eribon D.* Michel Foucault. P. 57.

В то же время намечается отход Фуко от марксизма. М. Симон вспоминает речь Фуко перед группой студентов-коммунистов, в которой он заявил, что марксизм — не философия, но практика, которая может привести к философии. Впрочем, это не мешало его дружбе с Альтюссером. Даже когда он вышел из партии, Альтюссер не стал предавать его анафеме и разрывать отношений. В 1964 г. в книге «Читать Капитал» Альтюссер воздал должное Фуко, сказав о том, что, если прежде главными историками знания были Башляр и Кавайе, то теперь это Кангийем и Фуко. Впрочем, в предисловии к англоязычному изданию этого труда в 1970 г. он подчеркнул, что Фуко, использовав многие его идеи, придал им совершенно иное звучание. Сам Фуко в ранних работах восхищался Альтюссером, которого он называл «Туз» (le Tus) или «мощный альт» (le vieil Alt). И позже, когда марксизм вышел из моды, он не стеснялся в выражениях, защищая своего учителя от нападок недоброжелателей.

Фуко открыл для себя двух авторов, оттеснивших в его сознании марксизм и феноменологию на задний план, — Жоржа Батая и Мориса Бланшо.[1] Это также было характерным веянием того времени. Деррида говорил, что молодые интеллектуалы 1950-х пришли к Батаю и Бланшо *через* Сартра, но читали их *против* Сартра. Для Фуко это стало дорогой к ницшеанству. В те же годы он увлекался сочинениями Р. Шара и С. Беккета. Впоследствии он говорил П. Вейну, что мечтал стать Бланшо. Начиная с января 1953 г. Бланшо вёл постоянную колонку в «Nouvelle Revue française», и Фуко был его внимательным читателем. Бланшо был не только для Фуко, но и для большинства французских интеллектуалов не столько человеком, сколько текстом. Он никогда не разрешал себя фотографировать, не выступал с лекциями и не давал интервью. В октябре 1953 г. Бланшо написал большую статью про Беккета[2], что, по-видимому, и подтолкнуло Фуко к этому автору. В том же году Бланшо написал предисловие к книге К. Ясперса «Стриндберг и Ван Гог». Фуко внимательно читал Ясперса и часто цитировал его в своих статьях. В означенной книге он нашёл мысль о том, что истерия близка духу XVIII столетия, тогда как духу XX века в большей степени соответствует шизофрения. Не только Ясперс, но также и Бланшо оказал сильнейшее влияние на ранние книги Фуко о безумии. Что же касается Шара, Фуко знал многие его стихи наизусть и позже, в Швеции, требовал того же от своих студентов.

---

[1] *Trombadori D.* Colloqui con Foucault. P. 33.

[2] *Aron J.-P.* Les Modernes. P. 65–66.

[3] *Альтюссер Л.* За Маркса. С. 43.

Как ни удивительно, Фуко никогда не встречался со своими кумирами тех лет. Батай умер вскоре после его возвращения из Швеции. Что же касается Бланшо, сам мэтр написал: «...С Мишелем Фуко у меня не было никаких личных отношений. Я его никогда не встречал, если не считать единственного раза — во дворе Сорбонны во время событий Мая 68, быть может, в июне или в июле (но мне сказали, что его там не было), когда я обратился к нему с несколькими словами, причём он не знал, кто с ним говорит...»[3] Диалог двух мыслителей был чисто литературным: Бланшо рецензировал в «Nouvelle Revue française» «Историю безумия» и «Раймона Русселя», а Фуко анализировал труды Бланшо в большой статье 1966 г. «La Pensée du dehors». В общем, как писал Бланшо, они «разминулись». Когда много лет спустя Бланшо пригласил Фуко на обед, тот отказался, заметив, что, хорошо зная его тексты, не имеет потребности знакомиться с их автором.

С Рене Шаром Фуко тоже никогда не общался, даже по телефону. Шар восхищался «Историей безумия» и посвятил одно из своих стихотворений Фуко. Оно было написано за четыре дня до его смерти поэта, 21 июня 1984 г. и речь в нём шла не о Фуко. После кончины философа Шар передал поэтический текст П. Вейну, и тот прочёл:

---

[1] Впоследствии Фуко посвятил Батаю и Бланшо большие статьи, соответственно: *Foucault M.* Préface à la transgression // Critique. 1963. № 195/196 (septembre). P. 751–769; *Foucault M.* La pensée du dehors // Critique. 1966. № 229 (juin). P. 523–546.

[2] *Blanchot M.* Où maintenant, qui maintenant // Nouvelle Revue française. 1953. № 10.

[3] *Бланшо М.* Мишель Фуко, каким я его себе представляю. С. 9.

Пара лис разбрасывает снег
Размечая границы их брачной земли

Вейн рассказал Шару, что студенты называли Фуко «Лисой», и тот добавил посвящение философу.[1] Стихотворение было прочитано на похоронах Фуко.

* * *

В начале 1950-х гг. университет Лилля располагал тремя профессорами философии: Раймон Полен, Оливье Лакомб, Ивон Белаваль, причём ни один из них не испытывал склонности к преподаванию психологии. Университету требовался преподаватель, который был бы не клиническим психологом, но философом, разбирающимся в психологии. Однажды, будучи в Париже, Полен рассказал об этой проблеме своему коллеге, другу Альтюссера Жюлю Вюйемину, и тот предложил кандидатуру Фуко. Полен встретился с Фуко, узнал, что тот пишет диссертацию по «философии психологии», и понял, что это то, что надо. Пост ассистента в университете Лилля Фуко принял в октябре 1952 г. При этом он по-прежнему жил в Париже, а в Лилль наезжал на пару дней, останавливаясь в привокзальной гостинице. Младший брат Фуко, Дени, теперь учился в Париже, и они снимали квартиру на двоих. Преподавание в Лилле Фуко совмещал с продолжением обучения в Эколь Нормаль.

Он преподавал психологию и историю. Студентов сперва смутили лекции, на которых Фуко рассказывал старинные сказки. Потом выяснилось, что он таким образом подводит свою аудиторию к фрейдовскому психоанализу.[2] Кроме того, он много рассказывал об экзистенциальной психиатрии Куна и Бинсвангера. Окончание курса было посвящено советской психофизиологии, основы которой заложил Павлов. Жиль Делёз в это время преподавал в Амьене и заехал в Лилль к своему другу Пьеру Бамберже, который привёл его на лекцию Фуко. Делёз вспоминал, что лекция выдавала явно марксистскую ориентацию молодого преподавателя. После занятий все трое обедали в доме Бамберже. Впрочем, тогда Делёз и Фуко не произвели друг на друга большого впечатления. Их дружба началась позже.

---

[1] См.: *Veyne P.* René Char en ses poèmes. P.: “Gallimard”, 1990.

[2] Стоит помнить о том, что, по-видимому, уже в эти годы Фрейд для Фуко не был частью психологии, но, скорее, альтернативой этой последней. В «Истории безумия» Фуко поясняет своё отношение к основателю психоанализа, говоря, что Фрейд рассматривает безумие на уровне его языка, восстанавливая, таким образом, центральный элемент опыта безумия XVII в., обречённый на немоту позитивизмом, и вновь заявляя о возможности диалога с неразумием. «Психоанализ — это вовсе не ответвление психологии; это возврат к тому самому опыту неразумия, в сокрытии которого, собственно, и состоит смысл психологии в современном мире». (*Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 340.)

В Лилле Фуко встретил нескольких приятелей по Эколь Нормаль. М. Симон и Ж.-П. Арон преподавали в местных лицеях. Здесь же оказался Марсель Нево, с которым Фуко учился в лицее Генриха IV. У этой компании сложилась традиция совместных обедов, во время которых беседовали о политике и о литературе. Симон любил Стендаля, Фуко и Арон предпочитали Бальзака. Кроме того, Фуко пропагандировал творчество Жака Шардоне. Интересы этой компании лежали не только в области литературы, но и в сфере гастрономии. Фуко и Арон развлекались, изобретая фантастические меню. Этот интерес впоследствии вылился в одну из самых любопытных книг Арона, посвящённую гурманству XIX в.[1]

В это время Фуко написал свою первую книгу, «Душевная болезнь и личность», и перевёл с немецкого «Gestaltkreis» фон Вайцзекера (перевод был издан в 1957 г.). Кроме того, он написал большую статью по истории психологии для нового издания Словаря Вебера (о которой у нас уже шла речь) и работу, озаглавленную «Психиатрия и экзистенциальный анализ», которая, впрочем, так никогда и не увидела свет. По-видимому, это и было то «продолжение», которое он обещал во «Введении» к работе Бинсвангера. Д. Эрибон, впрочем, подозревает, что Фуко выдумал эту работу, чтобы сделать длиннее список научных трудов, представленный Лилльскому университету.[2]

В конце июля 1951 г. в Руайомоне проводился музыкальный фестиваль. Молодой композитор Пьер Булёз, уже ставший известным в Париже, исполнял сонату Моцарта. На этом выступлении присутствовали Фуко, Ж.-П. Арон, Альтюссер и несколько студентов Эколь Нормаль. Так произошло первое знакомство Фуко и Булёза. Фуко вообще был очень музыкален и впоследствии водил дружбу с такими известными композиторами из кружка Булёза, как Жан Баррак, Мишель Фано и Жильбер Ами. Впрочем, дружба Фуко с Булёзом началась позже — в 1970-х гг. В 1975 г. Булёз проходил по конкурсу в Коллеж де Франс. Ле Руа Ладюри дал официальное заключение по его кандидатуре, а рекомендацию композитору давал Фуко. В 1978 г. Булёз организовал коллоквиум, в работе которого участвовали Барт, Делёз и Фуко. А в 1983 г. Булёз и Фуко издали свой диалог о современной музыке. Однако более важное влияние на Фуко оказал не Булёз, а Баррак. С Барраком они быстро подружились, в 1952–55 гг. к этой дружбе присоединились Мишель Фано с женой. Фано, кстати, вспоминает

---

[1] *Aron J.-P.* Le Mangeur au XIX siècle. P.: Robert Laffont, 1973.

[2] *Eribon D.* Michel Foucault. P. 63.

(и Жаклин Вердо подтверждает это), что новая музыка не очень привлекала Фуко, предпочитавшего Баха. Однако у философа и композитора было много сходного в мироощущении, и эта дружба стимулировала творчество обоих.[1] Д. Эрибон утверждает даже, что именно увлечение музыкой Баррака позволило Фуко отойти от традиционных культурных штампов и выйти из-под влияния феноменологии и марксизма.[2] Сам он много лет спустя писал, что Булёз и Баррак представляли для него музыкальный эквивалент той философской традиции, которая шла от русского формализма и структурализма.[3]

Когда Фуко уехал в Швецию, он писал оттуда Барраку почти каждый день. Некоторые исследователи говорят на этом основании, что дружба между двумя молодыми людьми переросла в платоническую любовь. И действительно, эмоциональность их разрыва в 1956 г. может навести на подобные мысли. Баррак стремился выйти из-под влияния Фуко, а последний настойчиво искал возможности восстановления дружбы. Но, несмотря на разрыв, оба сохранили друг о друге самые тёплые воспоминания.

Первая книга Фуко — «Душевная болезнь и личность» — вышла в 1954 г. в университетском издательстве.[4] Этот небольшой текст (всего 114 страниц) был напечатан в серии «Initiation Philosophique», редактором которой был Жан Лакруа. Последний принял книгу по рекомендации своего знакомого, Луи Альтюссера. В этой работе Фуко задался двумя вопросами: при каких условиях можно говорить о психической болезни? и каковы отношения между психической патологией и патологией органической? Он утверждал, что в отношении психических расстройств неизменно допускают ошибку, рассматривая их по аналогии с органическими патологиями, и даже более того — где-то за пределами обоих типов патологии предполагается некая господствующая над ними «метапатология», представляющая собой спекуляцию, уводящую нас от размышлений о человеке как таковом.

> Мы бы хотели показать, напротив, что душевная патология (pathologie mentale) требует методов анализа, отличных от используемых при органической патологии, и лишь языковая уловка позволяет нам придать один и тот же смысл «болезням тела» и «болезням разума». Единая патология, использующая одни и те же методы и понятия и в

---

[1] О значении Баррака для его творчества Фуко говорил в позднем интервью: *Foucault M.* Interview // Ethos. Fall 1983. P. 7. (*Foucault M.* Politics, Philosophy, Culture. P. 13.)

[2] *Eribon D.* Michel Foucault. P. 67.

[3] См.: *Foucault M.* P. Boulez ou l'Écran traversé // Le Nouvel Observateur. 1982. 2 octobre. P. 51.

[4] *Foucault M.* Maladie mentale et personnalité. P.: PUF, 1954.

> психологической, и в физиологической областях, в настоящее время относится к области мифа, даже если единство тела и разума относятся к области реальности.[1]

Фуко предпринимает исследование происхождения психопатологий, и здесь уже можно наблюдать тот тип анализа, который он впоследствии будет называть «генеалогией». Кроме того, он много говорит о культурной обусловленности восприятия болезни и формулирует два вопроса, которые будет развивать в «Истории безумия» и «Рождении клиники»: как западная культура пришла к пониманию болезни как отклонения от нормы и к исключению больного из общества? и каким образом, несмотря на это, западная культура узнаёт себя в патологических формах?

С первых же страниц Фуко обрушился с критикой на теорию Курта Гольдштейна, вдохновлявшего Мерло-Понти и Кангийема. В то же время, досталось и психоанализу, игнорирующему отношения человека с окружающей его средой. Фуко посвятил целую главу И. П. Павлову и советской нейрофизиологии. Это было своего рода политической декларацией: Павлов в те годы представлялся столпом «материалистической психологии», построения которой требовала Коммунистическая партия. «Павловская» тенденция во Франции была представлена исследователями, публиковавшимися в «Записках научной психопатологии» («La Raison. Cahiers de psychopathologie scientifique»), главным редактором которых был Луи де Гийя, а редакционный совет возглавлял коммунист Анри Валлон. Фуко, утверждавший, что психическая болезнь — это защитная реакция на неблагоприятные социальные условия, прекрасно вписывался в эту линию. Отчуждение — не следствие болезни; наоборот, болезнь есть следствие отчуждения. В духе Куна и Бинсвангера молодой автор утверждал, что социальные отношения, определяемые капиталистической экономикой с её эксплуатацией, империалистическими войнами и классовой борьбой, составляют *опыт* человеческого бытия в мире, зачастую порождающий неадекватные формы поведения. Поэтому психическую болезнь Фуко определяет как «результат социальных противоречий, в которых человек исторически отчуждается».[2] Психология, настаивает автор, должна избавиться от психологизма, поскольку её цель заключается в снятии отчуждения (disalienation). Фуко ссылается не только на Павлова, но и на зам. председателя Академии медицинских наук СССР И.П. Разенкова. По-видимому, все эти отсылки к советской науке и впрямь следует объяснять так, как это делает Д. Мэйси: «К 1954 г. краткое пребывание Фуко в рядах ФКП уже закончилось, однако его первая книга стала чем-то вроде дани его членству в партии».[1] В этой книге Фуко впервые использовал термин «археология», говоря об «архаичных стадиях» в психоанализе: «Каждая либидинальная стадия — это потенциальная патологическая структура. Невроз — это непосредственная археология либидо».[2] Замечательно, что учение Павлова, с лёгкой руки Л. Д. Троцкого ставшее основанием советской «материалистической психологии», вскоре стало использоваться для борьбы с психоанализом с его акцентированием роли бессознательного и пансексуализмом.

---

[1] Ibid. P. 12.

[2] Ibid. P. 104.

Впоследствии Фуко считал эту работу незрелой и не хотел переиздавать её.[3] Но, поскольку после выхода «Истории безумия» речь о переиздании заходила очень часто, он предпочёл напечатать новую версию своей первой книги — «Душевная болезнь и психология» («Maladie mentale et psychologie»). Глава о Павлове была изъята, а вместо неё появилось новое заключение. Этот новый вариант ему тоже не нравился. В конце концов, он вообще предпочёл забыть об этой юношеской работе и, говоря «моя первая книга», всегда подразумевал «Историю безумия».

В 1954 г. Фуко часто обсуждал проблемы психологии с Жаном Ипполитом, который как раз в это время стал директором Эколь Нормаль. Ипполит живо интересовался психиатрией и посещал консультации профессора Барука в Шарентоне. Ипполит считал, что исследование проблемы отчуждения безумия находится в самом центре антропологии и позволяет понять функционирование «нормального» общества. Кроме того, Ипполит ходил на семинары Жака Лакана, которые тот начал проводить в 1951 г. у себя на квартире, а в 1953-м перенёс их в госпиталь Св. Анны, куда был открыт доступ для широкой аудитории. Ипполит и Лакан в 1954 г. дважды организовывали публичные дискуссии по философии Гегеля и лингвистике, имевшие большое значение для становления лакановского учения.[4] Фуко стал еженедельно посещать семинары Лакана и читал его работы, хотя впоследствии говорил, что знаком с лакановским учением лишь поверхностно. Ипполит стремился придать философским интересам к психиатрии и психоанализу некую конкретную форму и пытался сформировать «команду» из заинтересованных философов и психологов. 5 февраля 1955 г. в Эколь Нормаль было проведено что-то вроде учредительного собрания. Фуко, конечно же, играл здесь важную роль.

В своих статьях этого периода Фуко формулирует идею, которая станет определяющей для его последующего исследования безумия: психическая патология — один из источников нашего знания о психике, но не потому, что болезнь обнаруживает скрытые структуры, а наоборот, потому, что здесь обнаруживается «тёмная сторона» истины. Болезнь — это психологическая истина о здоровье, поскольку является его противоположностью. Психологическим наукам стоит вспомнить о своём «инфернальном» происхождении. Иными словами, «психология может выжить, только вернувшись в ад».[1]

---

[1] *Macey D.*The Lives of Michel Foucault. P. 65.

[2] *Foucault M.* Maladie mentale et personnalité. P. 26.

[3] Тем не менее, в 1962 г. вышло второе издание «Душевной болезни», а в 1963 г. — перевод на английский язык, появлению которого Фуко тщетно пытался воспрепятствовать.

[4] См.: *Roudinesco E.* La Bataille de scent ans. Histoire de la psychanalyse en France. Vol. II. P.: “Seuil”, 1986. P. 310–311.

ГЛАВА 4. ГОДЫ СТРАНСТВИЙ

Своей работой в Швеции Фуко целиком и полностью обязан профессору Коллеж де Франс Жоржу Дюмезилю. В 1934 г. Дюмезиль издал свою книгу «Уран — Варуна», прочитав которую, Сильван Леви пригласил его выступить в Институте Индийской цивилизации. Знатоки истории, филологии и лингвистики, среди которых присутствовали Жорж Блох, Марсель Гране и Эмиль Бенвенист, отнеслись к идеям Дюмезиля враждебно, да и сам он через несколько лет пересмотрел свои взгляды. Однако после выступления Дюмезиль разговорился с археологом Раулем Кюрьелем, и из этого разговора родилась многолетняя дружба. Дюмезиль как раз вернулся во Францию после длительного пребывания за границей: шесть лет он провёл в Турции и два года — в Швеции, где он преподавал в университете Упсалы. Он поддерживал связи со своими скандинавскими друзьями и после войны часто ездил в Швецию. Поэтому в 1954 г. Поль Фальк, подыскивавший преподавателя для Института романских языков, обратился за советом к Дюмезилю. Дюмезиль не знал никого из нового поколения французских интеллектуалов, но Кюрьель рассказал ему о некоем Мишеле Фуко, которого он охарактеризовал как самого умного человека, какого он когда-либо знал. Так Дюмезиль рекомендовал для работы в Швеции Фуко, которого он даже не видел, поскольку природная непоседливость уже бросила его в Уэльс. 26 августа 1955 г. Фуко принял своё новое назначение.[2]

Впоследствии Фуко говорил, что его отъезд был обусловлен не устраивавшими его реалиями французского общества 1950-х гг.[3] Швеция была более либеральной. Все его биографы сходятся на том, что главной проблемой Фуко, из-за которой Франция стала для него невыносимой, была его нетрадиционная сексуальная ориентация. Однако в Швеции были другие проблемы, в частности, исключительно холодный климат. Молодому французу было очень трудно приспособиться к ледяным скандинавским зимам. Фуко говорил своим коллегам, что представляет себя Декартом XX столетия, замерзающим в зимней Швеции, вот только королевы Кристины, по счастью, рядом не оказалось. Вечерние сумерки наступали в ноябре в три часа дня, а в декабре — в два. Непривычного человека это дезориентировало и создавало ощущение вечного мрака. Возможно, не будет слишком большой натяжкой полагать, что именно это ощущение вечной ночи нашло отражение в том месте «Истории безумия», где Фуко говорит на свою любимую тему — о французском театре: «Над любым днем в театре Расина тяготеет ночь, которую он, так сказать, производит на свет: ночь Трои и резни, ночь желаний Нерона, римская ночь Тита, ночь Гофолии. Все эти огромные клочья ночи, обрывки тьмы неотступно преследуют день, не позволяя избавиться от них и исчезая сами лишь в новой, смертной ночи».[1] Впрочем, длинные скандинавские ночи оказали на Фуко и положительный эффект. Позже, в 1968 г., он сказал шведскому журналисту: «Именно в Швеции, во время долгих шведских ночей у меня появилась эта мания, эта дурацкая привычка писать по пять или шесть часов в день».[2]

---

[1] *Foucault M.* La Rechereche scientifique et la psychologie. P. 201.

[2] Его конкурентом был А. Ж. Греймас, литовец, получивший образование в Гренобле, которому суждено будет стать выдающимся семиологом. В это время Греймас работал в Александрии и мечтал о возвращении в Европу. Однако место в Упсале досталось Фуко.

[3] *Foucault M.* Interview // Ethos. Fall 1983. P. 4.

Кроме того, хотя университет Упсалы и считался одним из самых престижных в Северной Европе, атмосфера в нём была глубоко провинциальной. В городе насчитывалось 70 тысяч жителей, из них 7 тысяч — студенты. Суровые шведские лютеране относились к гомосексуализму ещё хуже, чем парижане.

Спустя несколько месяцев после прибытия в Упсалу Фуко познакомился с Дюмезилем, который каждый год два или три месяца проводил в Швеции. Университет даже предоставил в его распоряжение небольшую квартиру. Фуко и Дюмезиль быстро подружились. Дюмезиль сразу предложил перейти на «ты»; Фуко ответил ему на ломаном шведском языке и предложил выпить шнапса. Профессор стал образцом для молодого преподавателя, перенявшего его терпеливость в работе и дотошное внимание к архивным материалам. В предисловии к первому изданию «Истории безумия» Фуко отметил, что эта книга была написана благодаря Дюмезилю.[3] Прежде всего, молодой исследователь получил по протекции

---

[1] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 253.

[2] *Lindung Y.* En intervju med Michel Foucault // Bonniers Litterära Magasin. 1968. Mars. P. 203. Цит. по: *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 78.

[3] *Foucault M.* Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. P.: «Plon», 1961. P. X. Много лет спустя Фуко в своей инаугурационной лекции, прочитанной в Коллеж де Франс, сказал: «Я считаю, что многим обязан Жоржу Дюмезилю, — это он побудил меня к работе в том возрасте, когда ещё думаешь, что писать — это удовольствие. Но я многим обязан также и его творчеству; пусть он простит меня, если я отдалился от смысла или отдалился от строгости этих текстов, его текстов,

Дюмезиля необходимые для работы условия. Но было и кое-что другое. В интервью 1961 г. в ответ на вопрос, кто оказал на него влияние, Фуко назвал имена Бланшо, Русселя и Лакана, а затем добавил: «Но также, и преимущественно, Дюмезиль». Интервьюер был удивлён: как это историк религий мог вдохновить работу о безумии? Фуко объяснил: «Своей идеей структуры. Я попытался обнаружить, как Дюмезиль в своём исследовании мифов, структурированные нормы опыта, схему которого можно обнаружить с модификациями на различных уровнях».[1] Дружба с Дюмезилем оказывала влияние и на всю дальнейшую карьеру Фуко, в частности, в его деятельности в Коллеж де Франс.

В Упсале Фуко работал директором «Французского дома» (“Maison de France”), который, как и в других местах, имел своей целью распространение французских языка и культуры. Единственная «квалификация» Фуко в области преподавания французского языка заключалась в его национальности, однако начальство этим не смущалось. В Упсале этот институт помещался в квартире на пятом этаже жилого дома, построенного в XIX веке. Несколько комнат занимали библиотека с фонотекой и конференц-зал, а ещё две «приватных» комнаты отводились под апартаменты директора. Здесь Фуко и жил всё время своего пребывания в Швеции. Несмотря на мрачность «скандинавского Кембриджа», жизнь постепенно наладилась. Фуко свёл дружбу с молодым французским биологом Ж.-Ф. Микелем и физиком Ж. Папе-Лепином, изучавшим молнию. Они обедали вместе в квартире Фуко, готовя по очереди. Часто к ним присоединялись итальянский преподаватель К. Паскуали и английский филолог Питер Файзон. Вся компания дважды в неделю ходила в ресторан. Как ни странно, Фуко, прежде не терпевший коммунальной жизни, сам создал вокруг себя коммуну.

Восемнадцатилетний студент-юрист Жан-Кристоф Оберг, впоследствии сделавший дипломатическую карьеру, стал секретарём Фуко. Вскоре он познакомил Фуко с молодой француженкой Дани, с которой они очень подружились, так что Дани стала заменять Оберга на посту секретаря. Фуко решил купить автомобиль; вместе с Обергом он отправился в Стокгольм и вернулся с роскошным бежевым «Ягуаром», чем весьма шокировал чопорное упсальское общество, не привыкшее к такой демонстративной роскоши. Правда, машина была подержанная и стоила не так дорого, как это

которые сегодня властвуют над нами; именно он научил меня анализировать внутреннюю экономику дискурса совершенно иначе, нежели методами традиционной экзегезы или методами лингвистического формализма; это он научил меня при помощи игры сопоставлений выявлять, от одного дискурса к другому, систему функциональных корреляций; именно он научил меня описывать трансформации дискурса и его отношения к институциям». (*Фуко М.* Порядок дискурса. Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 года / Воля к истине. С. 91.)

[1] *Foucault M.* Interview // Le Monde. 1961. 22 juillet.

представлялось шведам, но всё равно факт мотовства был налицо. У Фуко действительно было много денег: он получал неплохое жалованье, и семья продолжала снабжать его средствами, поэтому в те годы он не видел причин для аскетизма, к которому стал склонен позже. Он часто ходил в рестораны и любил выпить. Друзья вспоминали, как однажды в конце обеда он поднялся, чтобы произнести тост, но упал под стол, поскольку был мертвецки пьян. А Дюмезилю больше всего запомнилось, как однажды Фуко опрокинул свой «Ягуар» в канаву. Этот знаменитый автомобиль стал причиной того, что у Фуко сложилось впечатление о Швеции как о стране вечной ночи: каждое лето, как только заканчивались занятия, он уезжал во Францию и потому не видел шведских «белых ночей», когда солнце светит круглые сутки и когда население Стокгольма оставляет город и переселяется на острова.

Но прежде всего, конечно, это было время, заполненное работой. Фуко преподавал французский язык и литературу. Каждый четверг, в шесть часов вечера, он читал открытые лекции, на которые приходило всё культурное сообщество Упсалы, а местные дамы приводили с собой достигших брачного возраста дочерей. В первый год Фуко выбрал для своего курса довольно необычную и даже шокирующую тему: «любовь во французской литературе от Сада до Жана Жене». На следующий год тема была скромнее — «современный французский театр», а потом и вовсе «религиозный опыт во французской литературе». Фуко преподавал шесть часов в неделю (плюс четыре часа «консультаций»). Его публичные лекции пользовались большим успехом, однако нельзя сказать того же о лекциях для студентов: шведы, не слишком хорошо понимавшие французский язык, не могли понять его речей о безумии в «Андромахе» Расина. Студенты один за другим покидали курс Фуко, но его это мало задевало: для него существовали только студенты-интеллектуалы, способные следовать за его мыслью, к остальным он был вежливо-равнодушен. Помимо преподавательской деятельности, Фуко занимался популяризацией «Французского дома». Он стремился увеличить количество обучающихся здесь студентов и постоянно требовал у французского министерства иностранных дел новые книги, фильмы и проигрыватели пластинок. Он постоянно проводил показы фильмов и общественные диспуты, организовал любительский театр, который даже выезжал с «гастролями» в Стокгольм. В шведскую столицу Фуко вообще ездил часто, читая лекции в Институте Французской Культуры. Кроме того, он обеспечивал приём лекторов, приглашённых в Упсалу посольством Франции, — Жана Ипполита, Маргерит Дюрас и Клода Симона. Фуко готовил своих студентов к этим встречам, заставляя их читать сочинения заезжих знаменитостей. Он же встречал Альбера Камю, который в 1957 г. приехал на получение Нобелевской премии по литературе. Нобелевская лекция Камю проходила в напряжённой обстановке: за два дня до этого в Стокгольме Камю говорил о войне в Алжире и заявил, что его семья для него дороже, чем справедливость.[1] Фуко, всегда выступавший против колониалистских настроений, тактично молчал. Позже он говорил: «...Будучи за границей и непосредственно не переживая происходившего в моей стране... я не имел возможности проявить отвагу, я не участвовал лично в одном из переживаний, решающих для современной Франции».[2]

По приглашению Фуко в Швецию дважды приезжал Ролан Барт. Они познакомились в конце 1955 г., когда Фуко приехал на каникулы в Париж. Два друга часто ходили обедать в рестораны в Латинском квартале и посещали ночные клубы на бульваре Сен-Жермен. Эта дружба несколько осложнялась интеллектуальным соперничеством, да и теоретических разногласий у них было очень много. В 1975 г. Фуко выступит с речью, которая станет решающей при избрании Барта профессором Коллеж де Франс. После смерти Барта в 1980 г. в своей прощальной речи он будет много говорить о дружбе с Бартом.[3] Однако в 1955 г. сорокалетний Барт не был столь известной фигурой: проведя всю свою юность в лечебницах и санаториях, страдавший туберкулёзом лёгких Барт ещё не был доктором. А его книга «Мифологии», сделавшая его знаменитым, появится только в 1957 г. Его первая работа, «Нулевая степень письма», опубликованная в 1953 г., прошла почти незамеченной, и в середине 1950-х Барта знали в основном как театрального критика и популяризатора Б. Брехта.

Фуко очень много работал на своём посту. Официальные чиновники, инспектировавшие его деятельность, отмечали в своих заключениях, что Фуко работает чрезмерно много и буквально убивает себя трудом. В силу этого молодого интеллектуала решили освободить от занимаемой должности. Атташе по культурным связям М. Гюйо именно так и сформулировал причину отставки Фуко: его деятельность выше всяких похвал, но его необходимо отправить домой, чтобы непосильный труд и скандинавский климат не привели его к ранней кончине. Впрочем, пока его никто не увольнял, и право решать, остаться или уехать, было за ним.

---

[1] Собственно, это было продолжением конфликта Камю с французскими левыми интеллектуалами. С.Л. Фокин пишет: «...Его позиция, определявшаяся моралью “меры”, не встретила понимания. С точки зрения Камю, кровавые репрессии французских войск, обрушившиеся на мусульманских повстанцев, не имеют никакого оправдания, но столь же неоправданна бесчеловечная жестокость исламских террористов к мирным европейцам... И вновь мораль “меры” воспринимается как противоречащая делу исторического прогресса. Терроризм исламских экстремистов оказывается “прогрессивной” формой насилия, призванной окончательно сокрушить колониальную систему капитализма, освободить землю от французских “оккупантов”. Иные пути освобождения немыслимы и для левой интеллигенции, единодушно вставшей на сторону Фронта Национального Освобождения Алжира. Самые ретивые из левых видели в Камю пособника “французского колониализма”, забывая, а то и не зная, что ещё в 30-х годах его одинокий голос призывал к глубоким преобразованиям в алжирской политике Франции». (*Фокин С. Л.* Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь. СПб.: «Алетейя», 1999. С. 283.)

[2] Беседа с Мишелем Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 236.

[3] *Foucault M.* Roland Barthes, 1915–1980 // Annuaire de Collège de France, 1979–80.

Обладавший колоссальной работоспособностью Фуко в Швеции успевал не только работать на благо Франции и пьянствовать, но и писать диссертацию. На момент его отъезда из холодной Скандинавии в 1958 г. рукопись была практически завершена. В Упсале Фуко обнаружил настоящее сокровище: в 1950 г. доктор Эрик Валлер передал в местную библиотеку коллекцию, включавшую 21 000 редчайших документов — протоколов, историй болезни, книг и рукописей, — охватывавших период от XVI до начала XX столетия. Узнав об этом собрании, Фуко погрузился в его систематическое исследование. Его рабочий день начинался в десять часов утра, в течение часа он работал с кем-то из двух своих секретарей, Обергом или Дани, а затем отправлялся в библиотеку, где трудился до трёх или четырёх пополудни. Вечером он посещал концерты симфонической музыки (Бах, Моцарт, Голдберг), а по ночам разбирал свои записи.

Книга начинала приобретать законченную форму, и Фуко подмывал о том, чтобы защитить диссертацию в Швеции. Он рассчитывал встретить у шведских профессоров большее понимание, чем у консервативно настроенных французских. В библиотеке он повстречался с профессором Стирном Линдротом, возглавлявшим кафедру истории идей и науки в университете Упсалы. Выяснилось, что у них общие интересы: Линдрот проявлял большое любопытство к медицинскому знанию Ренессанса и хорошо говорил по-французски. Они разговорились, Линдрот пригласил Фуко на обед. Молодой француз принёс шведскому профессору фрагмент своей рукописи. Но Линдрот был консервативным позитивистом, стиль Фуко и излагаемые им идеи напугали его. В общем, он пришёл к выводу, что такой экстравагантный текст невозможно защитить в качестве докторской диссертации. 10 августа 1957 г. Фуко отправил Линдроту письмо, в котором пытался объяснить свои намерения:

> Ваше письмо оказалось очень полезным для меня, позволив мне увидеть все недостатки моей работы, за что я вам очень благодарен. Моя первая ошибка, о которой надо сказать прежде всего, состояла в том, что я не предупредил вас, что перед вами не «фрагмент книги», а только сырой набросок, который я намерен так или иначе переработать в будущем. Я охотно признаю, что стиль неудобоварим (один из моих недостатков — отсутствие ясности). Безусловно, я намерен избавиться от «замысловатых» выражений, которые оказались здесь против моей воли. Я представил вам этот опыт, невзирая на его стиль, чтобы получить ваше мнение, которое я высо-

> ко ценю, относительно собранной информации и принципиальных идей. Понятно, почему этот последний пункт также вызвал затруднения. Мой недостаток заключался в том, что я не дал чёткого определения моего проекта, который состоит в описании не истории развития психологической *науки*, но скорее истории *социального, морального и воображаемого* контекста, в котором она развивалась. Поскольку, на мой взгляд, вплоть до девятнадцатого столетия, а то и до сих пор, не было никакого объективного знания о безумии, но лишь формулировка, в терминах сциентистской аналогии, определённого опыта (морального, социального и т. д.) Неразумия. Следовательно, это решительно необъективный, ненаучный, неисторический метод разрешения вопроса. Но, быть может, это совершенно абсурдно и заранее обречено на неудачу.
>
> Наконец, моя третья ошибка заключалась в том, что я начал с подготовки страниц, посвящённых медицинским теориям, тогда как оставшаяся непрояснённой область "институций" могла бы помочь мне внести большую ясность в других областях. Если вы позволите, я покажу вам, что мне удалось сделать по предмету институций во время каникул... Здесь мы оказываемся в области, которую намного легче определить и которая задаёт социальные условия для оснований психиатрии.[1]

Линдрот перестал что-либо понимать в работе молодого человека, и Фуко отказался от идеи защищать диссертацию в Упсале. При этом из-за обилия материала у него возникли некоторые трудности со сведением книги воедино. Дюмезиль, который постоянно следил за его работой, читал и комментировал фрагменты рукописи, тоже отговаривал Фуко от защиты в Швеции и советовал издать книгу во Франции. Шведы, говорил он, никогда не смогут принять столь необычные идеи. К тому же, возникало две чисто технические проблемы: во-первых, Фуко плохо говорил по-шведски, а написать диссертацию на этом языке и вовсе не сумел бы; во-вторых, во Франции могли не признать учёную степень, полученную в Швеции. В общем, с защитой диссертации приходилось ждать ещё несколько лет.

Здесь же, по-видимому, родился фрагмент ещё одной будущей книги. В нескольких километрах от Упсалы расположен дом Карла Linнея, и Фуко с друзьями часто наведывались сюда. Можно предполагать, что глава о Линнее в «Словах и вещах» возникла благодаря этим прогулкам. Хотя Фуко по-прежнему утверждал, что ненавидит природные ландшафты и хорошо чувствует себя только в библиотеке, он много гулял по живописным замёрзшим озёрам. Наконец, в университете Упсалы работали два нобелевских лауреата по химии — Теодор Сведберг и его бывший студент Арне Тизелиус. Фуко подружился с ними, и Сведберг водил его в свою подземную лабораторию, где целую неделю объяснял ему принципы работы циклотрона. «Ну почему я не стал изучать науку вместо философии?!» — восклицал Фуко.

---

[1] Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 84.

Первый контракт, по которому Фуко отправился работать в Упсалу, предусматривал его двухгодичное пребывание в Швеции. Потом был заключён новый, тоже на два года. О причинах, побудивших его покинуть Упсалу, существует много разных версий. Прежде всего, его учебная нагрузка возросла до двадцати часов в неделю и стала мешать подготовке диссертации. Кроме того, не было никаких видов на защиту этой диссертации в Скандинавии. В общем, в конце своего третьего шведского года Фуко решил уйти в отставку. Несмотря на новых друзей и во всех отношениях плодотворную работу, Упсала оставила у него не самые приятные воспоминания.

В мае 1958 г. Фуко и Оберг были приглашены на благотворительный обед к наследнице шведского престола. Во время обеда Оберг почему-то удалился, чтобы послушать новости по радио. Вернувшись, он сказал: «Во Франции что-то происходит». Это «что-то» было политическим кризисом, в результате которого к власти пришёл генерал де Голль. Фуко и Оберг немедленно выехали в Упсалу и, наспех переодевшись, отправились на знаменитом «Ягуаре» во Францию. Из Упсалы они выехали 28 мая 1958 г., ночь провели в Дании, наутро отправились на пароме в Германию, оттуда в Бельгию и 30 мая прибыли в Париж. Здесь царил полный хаос, но политическая игра уже была закончена: правительство Пфлимлена ушло в отставку, а власть взял де Голль. Фуко пробыл в Париже около месяца, а затем вернулся в Упсалу, чтобы забрать свои вещи и отобедать с друзьями в последний раз.

Дюмезиль, с чьей лёгкой руки Фуко отправился в Швецию, снова выступил на авансцену. Его друг Филипп Ребейроль руководил службой, отвечающей за преподавание французского языка за границей. При его посредничестве только что был заключён договор между правительством Франции и Польшей, предусматривающий культурное сотрудничество и создание французского культурного центра в университете Варшавы. Это предполагало присутствие французского преподавателя, в распоряжение которого предоставлялись библиотека и офис. В те времена такой договор считался большим дипломатическим успехом, ставшим возможным благодаря улучшениям отношений между Западом и Востоком после длительного периода напряжённости. На этот важный пост Дюмезиль предложил назначить Фуко. Ребейроль доверял Дюмезилю, да и отзывы о работе Фуко в Швеции были восторженными, так что в октябре 1958 г. Мишель вылетел в Варшаву. Здесь он представился французскому посланнику Этьену Бурину де Розье, который потом вспоминал Фуко как жизнерадостного молодого человека, рвущегося к работе, важность которой он ясно осознавал.[1]

Переезд из Швеции в Польшу, как потом вспоминал Фуко, стал перемещением из «страны социал-демократии, функционирующей “хорошо”» в «страну народной демократии, функционирующей “плохо”».[2] Варшава ещё была в руинах. Фуко квартировал сперва в гостинице «Бристоль» поблизости от университета, где ему приходилось разбирать рукопись своей диссертации при свечах, а потом снял квартиру. В Польше его поразили две вещи: во-первых, поляки рассматривали правящий режим как иностранный гнёт, установленный в результате Второй мировой войны; во-вторых, плачевное состояние экономики заставляло их рассматривать все происходящие в стране процессы как временные. Большинство студентов Фуко испытывали отвращение к марксизму и изучали его лишь под принуждением, как французским школьникам приходится учить католический катехизис. Многие поляки ходили к мессе, только чтобы выразить свою оппозиционность по отношению к марионеточному правительству. Однако атмосфера в Варшавском университете в те годы была довольно либеральной. По-видимому, именно в Польше зародились ростки того недоверия, которое Фуко стал испытывать к Марксу и которое с годами всё возрастало.[3]

Он занялся организацией «Центра французской цивилизации», что на первых порах сводилось к добыванию столов и стульев. Кроме того, он читал лекции в университете. Фуко читал свой курс о французском театре, который не удалось завершить в Упсале. Он совершенно очаровал своими умом и обходительность как студентов, так и преподавателей. Он свёл дружбу с президентом Академии наук, профессором Котарбинским, который вдохновлялся философией Венского кружка и потому числился у местных властей как «буржуазный философ». Кроме того, Фуко продолжал работу над диссертацией. По сути же, он выполнял работу советника по культуре при французском посольстве. В этой функции он прочитал ряд лекций по Аполлинеру, перемещаясь от Гданьска до Кракова с выставкой, созданной профессором Зуровским к сороковой годовщине со дня смерти поэта. Когда прежний атташе по культурным связям, Жан Бурильи, подготовил докторскую диссертацию и вернулся в Париж, получив место профессора в Сорбонне, посол предложил занять эту должность Фуко. Хотя молодой философ и не испытывал влечения к дипломатической деятельности, он согласился, поставив свои условия: в качестве помощников у него должны работать не любые специалисты, которых набережная д'Орсе рассылает по всему миру, не задумываясь об их специализации, но слависты.[1] Однако этому проекту не суждено было воплотиться. Фуко связался с неким юношей, который, как оказалось, работал на полицию. Однажды утром Мишелю сообщили, что он должен покинуть Польшу в двадцать четыре часа. Вслед ему посол направил хвалебный отзыв о его работе в сложных условиях Восточной Европы.

---

[1] *Roziers E. B., de.* Une Rencontre à Varsovie // Le Débat. 1986. Septembre-novembre. P. 133.

[2] *Trombadori D.* Colloqui con Foucault. P. 71.

[3] В 1975 г. Фуко рассказывал: «В Польше, где я прожил около года, в университетах были обязательные учебные курсы диалектического материализма, по субботам, как курсы катехизиса в христианских колледжах. И однажды я спросил: “Обязаны ли студенты, изучающие естественные науки, посещать эти курсы, подобно студентам гуманитарных факультетов?” И преподаватель (который был достаточно близок к коммунистической партии) ответил: “Нет, студенты-естественники будут смеяться...”» (Мишель Фуко. Ответы философа / Интеллектуалы и власть: (Избранные политические статьи, выступления и интервью). Ч. 1. Пер. С. Ч. Офертаса. М.: «Праксис», 2002. С. 177.)

Фуко вернулся на набережную д'Орсе, где Ребейроль предложил ему отправиться в Германию. Фуко знал немецкий язык и зачитывался немецкими философами, так что идея поехать в Германию была для него весьма привлекательна. Ребейроль предложил ему выбор: Мюнхен или Гамбург. Мишель выбрал Гамбург. Его работа здесь была аналогична той, которую он выполнял в Упсале и в Варшаве. Он читал лекции в Институте культуры и на отделении романских языков Гамбургского университета. На лекциях он говорил о французском театре, философии Сартра и Камю. Студенты здесь оказались более любознательными, чем в Упсале. 1959/60 учебный год Фуко прожил в директорской квартире Французского Института, в штат которого входили ещё четыре профессора, среди них племянник Леона Брюнсвика Жильбер Кан. Как и в Упсале, Фуко много времени уделял самодеятельному театру, организованному Каном. В это время он увлёкся пьесами Жана Кокто. И конечно, он проводил много времени в университетской библиотеке.

В Гамбурге Фуко познакомился с А. Роб-Грийе, с которым они много беседовали и ходили на экскурсии по злачным местам, которыми так славится столица Ганновера. Там же он свёл знакомство с Пьером Жаскаром, вместе с которым они посещали музеи. Жаскар вспоминал, что Фуко весьма пренебрежительно отзывался о живописи немецкого Романтизма.

Именно в Гамбурге Фуко закончил текст своей диссертации и отослал его Жану Ипполиту, которого избрал своим научным руководителем. Теперь он сосредоточился на «второй диссертации»[2]: он решил перевести «Антропологию» Канта и написать к ней большое историческое введение. Из Клермон-Феррана Фуко получил предложение представить свои диссертации на соискание более высокого звания, нежели профессор, — того, что теперь называют «maître de conférences».

---

[1] *Roziers E. B., de.* Une Rencontre à Varsovie. P. 136.

[2] Во Франции к защите на степень доктора представляется два текста — авторская работа и комментированный перевод с иностранного языка.

Фуко понял, что годы, проведённые за пределами Франции, подходят к концу, и пора возвращаться на родину. Как ни странно, работа на административных постах не вызвала у него стойкого отвращения. В 1963 г. он согласится стать директором Института Французской Культуры в Токио, но декан факультета в Клермон-Ферране уговорит министра не красть у него столь способного преподавателя. В 1967 г. Розье, ставший послом в Италии, будет зазывать его на должность атташе по культурным связям, и Фуко почти согласится, но тут на горизонте замаячит более привлекательное место в Коллеж де Франс. В 1981 г., когда к власти во Франции придут левые, зайдёт речь о назначении Фуко атташе по культуре в Нью-Йорк, но этот проект также закончится ничем. Однако международная деятельность Фуко будет продолжаться на протяжении всей его жизни. Когда в 1968 г. он вернётся в Швецию, чтобы прочитать цикл лекций, он скажет, что в 1955-м он твёрдо намеревался провести свою жизнь «на чемоданах». Тогда он ещё не собирался стать писателем, но пристрастился к писательскому делу во время долгих шведских ночей. Очевидно, что это преувеличение, ведь и до поездки в Швецию он писал довольно много. Однако не было никакого преувеличения в том, что Фуко всегда был лёгок на подъём и всегда ощущал себя кочевником. В 1982 г. он сказал: «Я всегда был не слишком-то интегрирован в интеллектуальную жизнь Франции. При всяком удобном случае уезжаю из Франции».[1]

ГЛАВА 5. ИСТОРИЯ БЕЗУМИЯ

> «Не будем задаваться вопросом о том, нет ли в безумии здравомыслия, но скажем, что все мы немного безумны. Ведь когда умалишённые требуют себе равных прав в мире тех, кто в твёрдом уме и безумен лишь немного, они ссылаются на то, что сохраняют минимум здравомыслия...»
>
> Ж. Сарамаго, «*Воспоминания о монастыре*»

Осенью 1960 г. Фуко вернулся во Францию. За год до этого умер его отец, и Мишель унаследовал значительную сумму денег. Теперь он мог позволить себе купить собственную квартиру в Париже. Он поселился в новом высотном доме на улице Доктора Финлая, неподалёку от набережной Гренель. Квартира была просторная, хорошо освещённая и выходила окнами на Сену. Многие друзья Фуко, бывавшие в его новом жилище, отмечали, что в его выборе сказался вкус, приобретённый в Швеции: примерно так должно было выглядеть жилище протестантского пастора. Фуко обставил квартиру современной мебелью из тёмного дерева, а чуть ли не все стены занял книжными полками. На его рабочем столе поместился рисунок Андре Массона.

---

[1] *Фуко М.* Истина, власть и самость // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 292.

К этому периоду относится и начало его совместной жизни с Даниэлем Дефером. Когда они познакомились (Фуко только что вернулся из Германии), Дефер был студентом Эколь Нормаль. Несмотря на периоды напряжённости и ссоры, их связь длилась почти четверть века. Двадцатилетний Дефер, в отличие от Фуко, был очень активен политически. Он участвовал в кампании против войны в Алжире и часто бывал на улице Доктора Фуко в Нантере, где встречался с выходцами из арабских стран. Впрочем, эта его политическая деятельность никак не повлияла на Фуко, который по-прежнему не выказывал желания ввязываться в политическую борьбу.

Фуко по-прежнему дружил с Бартом; трижды в неделю они вместе с друзьями обедали в ресторане. Здоровье Барта улучшилось, и он смог заняться академической карьерой. В 1960 г. он возглавил кафедру в Высшей практической школе, которая в скором времени стала оплотом структурализма. Он уже был известен благодаря своей книге «Мифологии» и писал эссе, которые в будущем составят книгу «Система моды».

Диссертация Фуко «Безумие и неразумие», написанная в основном в Швеции и Польше, приняла устрашающие размеры: 943 страницы рукописного текста, не считая библиографии и приложений. Предисловие было написано в Гамбурге и датировалось 5 февраля 1960 г. Безусловно, пребывание за границей наложило отпечаток на текст; позднее Фуко говорил, что хотел рассказать французскому обществу о напичканной медициной и сверхбезопасной жизни в Швеции, а также о Польше с её системами исключения.

Фуко искал «патрона», т. е. руководителя исследования, хотя в данном случае роль такового сводилась к простой рекомендации, ибо диссертация была написана, и философ не нуждался ни в чьём руководстве. Во время своего краткого пребывания в Париже он предложил эту роль Жану Ипполиту, который в это время был директором Эколь Нормаль. Ипполит согласился выступить «патроном» «второй диссертации» — перевода кантовской «Антропологии». «Первую диссертацию» он прочёл «с восхищением»[1], но на роль руководителя предложил Жоржа Кангийема. Почему — не совсем ясно, ведь Кангийем был весьма далёк от той тематики, которую разрабатывал диссертант. Сам Кангийем полагал, что причиной, побудившей Ипполита обратиться именно к нему, послужила его статья «Что такое психология?»[1], в которой он заявил, что психологи не в состоянии определить объект своих исследований, а потому психология, пользуясь превратно понятыми приёмами эмпиризма, становится полицейской дисциплиной. Кангийем закончил свою статью притчей, в которой философ даёт психологу следующие наставления: если вы выходите из Сорбонны по улице Сен-Жак, вы можете двинуться вверх или вниз. Если пойдёте вверх, вы дойдёте до Пантеона, если вниз — попадёте в префектуру полиции.[2]

---

[1] См.: *Canguilhem G. Sur l'Histoire de la folie* en tant qu'évènement // Le Débat. 1986. № 46. P. 38.

Кангийем много лет преподавал в Сорбонне историю науки, и потому Ипполит считал его поддержку очень важной. Кроме того, сам Кангийем в 1943 г. защитил диссертацию по медицине на тему «Нормальное и патологическое».[3] Фуко встретился с ним в амфитеатре старого здания Сорбонны, где Кангийем готовился читать лекцию. Диссертант вкратце объяснил основную идею работы: продемонстрировать, каким образом формирование классического рационализма привело к отчуждению безумия, и как психиатрическое знание изобрело и конституировало понятие душевной болезни. Кангийем выслушал его и лаконично ответил: «Если бы это действительно было так, об этом знали бы все». Однако он взялся прочесть текст Фуко, убедился в его добротности и согласился стать «патроном». При этом он предложил Фуко изменить некоторые формулировки, которые показались ему чересчур безапелляционными. Тот отказался наотрез, и работа была представлена к защите без изменений.

Для Фуко это был довольно тяжёлый момент, ведь у него с «Кангом» (Cang), как его называли в Эколь Нормаль, уже вышло два неприятных столкновения. Кангийем, по долгу службы экзаменовавший педагогические кадры, часто проявлял излишнюю жёсткость и нетерпимость. Этот инспектор славился своими приступами гнева, во время которых ему лучше было не попадаться. Однако Фуко подавил свою неприязнь, возможно, под влиянием Альтюссера, который неизменно высоко оценивал Кангийема. Фуко читал и книги, и статьи мэтра, и в предисловии к первому изданию «Истории безумия» цитировал его как своего учителя. Впрочем, подлинное влияние Кангийема на Фуко проявится позже, во время работы над «Рождением клиники».

Диссертацию Фуко следовало издать до защиты, а декан факультета, на котором защита должна была проходить, должен был дать разрешение на публикацию. Кангийем взял это на себя, отметив в своей рекомендации

---

[1] См.: *Canguilhem G.* Qu'est-ce que la psychologie? / Etudes d'histoire et de philosophie des sciences. P.: "Vrin", 1989.

[2] Ibid. P. 364–365.

[3] См.: *Canguilhem G.* Le Normal et le pathologique. P.: PUF, 1984. В 1977 г. Фуко напишет длинное предисловие к американскому изданию этой работы.

(датированной 19 апреля 1960 г.), что работа молодого учёного является одновременно аналитической и синтетической и, несмотря на трудность для чтения, весьма полезна. Он писал:

> Что касается документов, М. Фуко, с одной стороны, заново прочёл большое количество текстов, а с другой, он прочёл и привлёк к работе множество ранее неизвестных рукописей. Профессиональный историк не может не оценить усилий молодого философа, предпринявшего работу с первоисточниками. В то же время, не найдётся такого философа, который упрекнул бы М. Фуко в том, что он пренебрегает самостоятельным философским мышлением, идя на поводу у исторических источников. Мысль М. Фуко при работе с таким обилием документов от начала и до конца сохранила диалектическую строгость, что отчасти объясняется его симпатией к гегелевскому взгляду на историю и его близостью к «Феноменологии духа». Оригинальность этой работы заключается, по существу, в пересмотре, на более высоком уровне философской рефлексии, материала, который философы и историки психиатрии до сих пор оставляли на произвол тех психиатров, которые интересовались историей или предысторией своей специальности, чаще всего в поисках метода или конвенции.[1]

Разрешение на публикацию было получено, и Фуко отнёс свою рукопись в издательство «Gallimard». Он мечтал публиковаться там, где были напечатаны основные работы Сартра и Мерло-Понти. Книгу Фуко читал член редакционного комитета Брис Парьян, друг Жоржа Дюмезиля. С 1941 по 1949 гг. Парьян редактировал книги Дюмезиля, однако продажи были слишком малы, и редактор проникся недоверием к коммерческому потенциалу академических работ. В начале 1950-х гг. он отверг по этой причине сборник статей молодого этнолога К. Леви-Строса, который через несколько лет напечатал эту книгу под названием «Структурная антропология» в издательстве «Plon». Таким же образом, несмотря на протекцию Дюмезиля, Парьян отказался печатать книгу Фуко: «Мы не издаём диссертации», — заявил он. Позже Фуко любил говорить: «Они не взяли мою книгу потому, что в ней были сноски». Другим консультантом издательства был студент Дюмезиля Роже Кайуа, который, смутившись блестящим литературным стилем работы[2], показал книгу М. Бланшо. У Бланшо не было времени, чтобы прочесть рукопись целиком, но то, что он прочёл, вызвало у него большой энтузиазм. «...Первая его книга, которая принесла ему известность, попала ко мне, будучи ещё почти что безымянной рукописью, — писал он позже. — Была она тогда на руках у Роже Кайуа, и он предлагал её многим из нас... Стиль Фуко своим великолепием и своей точностью — качества на первый взгляд противоречивые — поверг его в недоумение. Он не мог понять, не разрушает ли этот высокий барочный стиль ту особую, исключительную учёность, многообразные черты которой — философские, социологические, исторические — его и стесняли, и вдохновляли. Быть может, он видел в Фуко своего двойника, которому суждено присвоить его наследие. Никому не по нраву узнать вдруг себя — чужим — в зеркале, где видишь обычно не свою копию, а того, кем хотел бы стать».[1] Однако даже хвалебного отзыва Бланшо для «Gallimard» было недостаточно. Жан Делай предложил напечатать книгу Фуко в редактируемой им серии университетского издательства. Но Фуко находился под впечатлением от успеха работы Леви-Строса, который, отвергнутый «Gallimard», понёс книгу в «Plon» и добился успеха у самой широкой публики. Мишель был знаком с литературным консультантом «Plon» Жаком Бельфруа, с которым он работал в Лилле, и потому передал свою рукопись в это издательство. Через несколько месяцев он получил отказ и здесь. Рукопись читал Филипп Арье, которому книга очень понравилась и который приложил неимоверные усилия, чтобы уговорить издательство напечатать её.[2] В конце концов книга была издана.

---

[1] Цит. по: *Eribon D.* Foucault. P. 105.

[2] То обстоятельство, что «История безумия» обладает чересчур многими литературными достоинствами, не только восхищало её читателей, но и приводило их в недоумение. Этот момент очень верно подметил С.Л. Фокин: «Книга Фуко... представляет собой единственный в своём роде образец исторического труда, на-

Мы уже много говорили о связях Фуко с представителями психиатрической науки. Многие из них советовали эрудированному молодому человеку написать историю психиатрии, но его больше интересовали сумасшедшие, чем психиатры. Первоначально его книга называлась «L'Autre Tour de folie». Но, поскольку нужно было представить текст на соискание учёной степени, он выбрал более академичное название: «Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique». В предисловии к книге, которое было изъято из позднейших изданий (и, следовательно, отсутствует в русскоязычном переводе), Фуко изобразил свою программу следующим образом: необходимо написать историю той формы безумия, в которой люди

учное содержание которого обессмысливается как раз глубиной проникновения учёного в "объект" исследования... Другими словами, трагический пафос безумия, исторгнутый Фуко из архивов учреждения психиатрической науки, лишал логос научного исследования обыкновенной безоговорочности, таким образом, литература, искусство, где голоса неразумия могли звучать порой с первозданной силой, составляли необходимые темы работы философа». (*Фокин С. Л.* Образы литературы в «Истории безумия» М. Фуко // Фигуры Танатоса. Искусство умирания. Под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. С. 226.)

[1] *Бланшо М.* Мишель Фуко, каким я его себе представляю. С. 10–11.

[2] Арье вспоминает об этом в своей книге: Ariès Ph. Unhistorien du dimanche. P.: "Seuil", 1982. P. 145.

отчуждаются от себе подобных, установить момент того заговора, в котором произошло это отчуждение и который стал основанием «царства истины» Фуко предлагает вернуться к «нулевой степени» безумия, в которой оно представляется ещё не дифференцированным опытом. Для этого следует отказаться от понятий современной психопатологии, которая ищет опору в «предельных истинах». Медицинские категории изолируют сумасшедшего в его безумии. Безумие умолкает, и лишь в этом безмолвии психиатрия может вести свой монолог о причинах безумия, лишь здесь может становиться её язык. Фуко пишет «не историю этого языка, но скорее археологию этой тишины».[1]

Нам представляется целесообразным здесь же сказать несколько слов о работе Кангийема и о том влиянии, которое она оказала на молодого Фуко. Кангийем был последователем Башляра, однако его интересовали не точные науки, а гуманитарное знание. Особенно занимали его взаимоотношения между идеологией и рациональностью. В 1940-х–1950-х гг. он был не слишком заметной фигурой, и своей мировой известностью он обязан Фуко, приложившему много усилий для популяризации его философии. В начале 1960-х гг. во Франции Кангийем был своего рода знаменем для тех, кто стремился уйти с проторенных дорог философии. Д. Эрибон говорит даже, что он был предшественником структурализма или, вернее, консолидатором для многих молодых учёных, которых станут называть структуралистами и которым он предложил структурную историю науки. Много лет спустя, в 1977 г., Фуко написал, что все или почти все философы тех лет испытали влияние Кангийема.[2] В своей докторской диссертации Кангийем, не получивший специального медицинского образования, писал: «...Не существует как такового априорного онтологического различия между удачной жизненной формой и формой неудачной. Более того, можем ли мы вообще говорить о неудачной жизненной форме? Какой недостаток можно обнаружить в жизненной форме, пока сама природа живого не определена?».[3] Эту установку Фуко воспринял и развил в своих работах, затрагивающих проблему нормы и патологии. Если Кангийем говорит о неопределённости природы «жизненной формы», то Фуко подвергнет сомнению само понятие природы как историческое и укоренённое в определённой системе мышления. Он принимает и другое утверждение «Канга»: «Медицина представлялась и всё ещё представляется нам скорее техникой или искусством, существующим на пересечении нескольких наук, нежели единой наукой в строгом смысле слова».[1] Проблему нормального и патологического Кангийем рассматривает как тератологическую и нозологическую, причём медицинская мысль, по его словам, постоянно колеблется между двумя представлениями о болезни — 1) как о борьбе организма с чем-то внешним по отношению к нему и 2) как о внутреннем по отношению к организму противостоянии неких сил. Пристальное внимание врачей к патологии обусловлено тем, что именно она способна сказать о том, что представляет собой норма или здоровье.

---

[1] *Foucault M.* Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. P. V.

[2] «Уберите Кангилема, и вы уже мало поймёте в целом ряде дискуссий среди французских марксистов. Уберите Кангилема, и вы перестанете схватывать то характерное, что выделяет таких социологов, как Бурдье, Кастель или Пассерон. Вместе с Кангилемом выпадает целый пласт теоретической работы, проделанной психоаналитиками, в частности лаканистами. Более того, во всех идейных спорах, непосредственно предшествовавших или следовавших за событиями 68-го года, не составит труда обнаружить место тех, кто вблизи или на удалении был сформирован Кангилемом». (*Фуко М.* Жизнь: опыт и наука. Пер. С. В. Табачниковой // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 44.)

[3] *Canguilhem G.* On the Normal and the Pathological. Transl. by C.R. Fawcett. Dordrecht: D. Reidel, 1978. P. 4.

Кангийем констатирует неудовлетворительность концепций нормы и патологии О. Конта (который ставит эти понятия в зависимость от представления о «гармонии», больше эстетическое и этическое, чем научное), Ф.-Ж.-В. Брюассе (которого интересуют не теоретические положения физиологии) и Дж. Брауна (для которого болезнь является количественной модификацией нормы). Подобные подходы Кангийем считает источниками двусмысленностей, смешения категорий количества и качества, Тождественного и Иного. Его симпатии на стороне К. Бернара, у которого он находит мысль о необходимости преодоления границы между физиологией и патологией. Болезнь — это ускользание организма от повседневного функционирования. «Быть больным значит жить другой жизнью, даже в биологическом смысле этого слова».[2] Сам Кангийем разделяет эту точку зрения, однако его утверждение о том, что болезнь есть не нечто внешнее по отношению к организму, а иной способ его существования, в 1943 г. едва ли могла найти множество сторонников. Подобные идеи стали популярны намного позже, и когда в 1975 г. И. Иллич в своей «Медицинской Немезиде» провозгласил своё право не считать себя больным, отказаться от лечения и умереть без диагноза[3], он уже мог рассчитывать на поддержку широкой публики. Немалую роль в такой перемене общественного климата сыграли работы Фуко и популяризация им диссертации Кангийема.

---

[1] Ibid. P. 7.

[2] Ibid. P. 44. Сходную мысль высказывает Мерло-Понти в своей «Феноменологии восприятия»: «Болезнь, подобно детству и “примитивному” состоянию, есть особая форма полноценного существования...» (*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. Пер. под ред. И. С. Вдовиной и С. Л. Фокина. СПб.: «Наука», 1999. С. 148–149.)

[3] *Illich I.* Medical Nemesis: The Exprorpriation of Health. L., 1975. Когда в начале 1980-х гг. у Иллича диагностировали рак, он отказался от лечения, заявив: «я не болен, я так живу», и действительно прожил ещё 20 лет. (Подробнее об идеях И. Иллича см.: *Власова О. А.* Антипсихиатрия: становление и развитие. М: Изд-во РГСУ «Союз», 2006. С. 162–163.)

Кангийем утверждает: «нет ничего в науке, что не появилось бы сперва в сознании».[1] Болезнь существует потому, что переживается человеком как боль, а не потому, что врачи ставят тот или иной диагноз. Камень в желчном пузыре может до поры не вызывать никаких болезненных ощущений, хотя патологическая анатомия однозначно определяет его как патологию. Это следствие устоявшейся традиции понимать болезнь как нечто привнесённое в организм извне. Кангийем настаивает: «Болезни — это новые способы жизни».[2] Такая, по сути, феноменологическая, позиция, близкая той, которую Фуко нашёл у Бинсвангера, определяет эпистемологическое утверждение Кангийема о том, что все медицинские практики настоящего являются наследниками практик дня вчерашнего. Эта мысль окажется очень близка Фуко, который позже говорил: «Настоящая наука признаёт и принимает собственную историю, не чувствуя, что подверглась нападению. А когда вы говорите психиатру, что его институт возник из приюта для нищих, он приходит в бешенство»[3]. Впрочем, у Кангийема не было подобных столкновений с психиатрами; его больше интересовали те новые возможности, которые открывает признание болезни альтернативным способом существования человека: «Здоровье — это органическая невинность. Нужно потерять её, как и всякую невинность, чтобы стало возможным знание».[4] Для разных ситуаций существуют разные нормы, утверждает Кангийем. Если полагать, что норма одна, то в таком случае надо признать, что ребёнок — это больной взрослый. Опираясь на труды К. Гольдштейна, «Канг» говорит, что патология всегда определяется лишь по отношению к чему-то. Он заканчивает свою диссертацию заявлением о том, что не существует никакой биологической науки о нормальном; есть только наука о биологических ситуациях, называемых нормальными.

Мы отметили те идеи диссертации Кангийема, влияние которых на «Историю безумия» и последующие работы Фуко вполне прозрачно. В целом же надо заметить, что Кангийем написал добросовестную работу, в которой попытался выработать собственное представление о норме и патологии, и которая, хотя и была исторической, не претендовала на революционность в подходе к истории медицины. Более того, Кангийем не претендовал на выявление связей медицины с другими областями знания, как это сделал Фуко. Лишь во второй половине 1960-х гг. он написал вторую часть своей книги, в которой вернулся к философским проблемам нормы и патологии, опираясь на кантовскую «Критику чистого разума» и обратившись к социальному пространству болезни.

---

[1] *Canguilhem G.* On the Normal and the Pathological. P. 47.

[2] Ibid. P. 52.

[3] Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault — October 25th, 1982 // Martin L. H. et al. Technologies of the Self: (A Seminar with Michel Foucault). L., 1988. P. 12.

[4] *Canguilhem G.* On the Normal and the Pathological. P. 52.

Поиск прямых влияний или заимствований из Кангийема у Фуко — занятие весьма неблагодарное, ибо таковые можно приписать «Истории безумия» лишь принудительно. Гораздо вернее говорить о применении кангийемовского «метода» и вспомнить слова Фуко о своём учителе: «...Это ему я обязан пониманием того, что история науки не находится с неизбежностью в ловушке альтернативы: или хроника открытий — или описание идей и взглядов, которые, в свою очередь, обрамляют науку либо со стороны её неопределённого генезиса, либо со стороны того, что из неё откладывается вовне; но что можно, что нужно писать историю науки как историю некоторого связного и одновременно открытого трансформациям ансамбля теоретических моделей и концептуальных инструментов».[1]

Фуко в «Истории безумия» интересует не общемедицинский, а по преимуществу психиатрический дискурс. Однако и в этой области его книга отнюдь не является первым исследованием истории психиатрического дискурса. Ещё в первой половине XX столетия вышли работы Ф. Шатлена[2], М. Анри[3], Ж. Вье[4], Э. Боннафу-Серьё[5] и Р. Тардифа[6], посвящённые той же тематике. Фуко читал эти работы, и они оставили у него чувство глубокой неудовлетворённости. В «Истории безумия» этим авторам посвящены весьма нелицеприятные строки: «...Классическая эпоха словно бы нейтрализует... тех самых людей, которых мы, не без колебаний и не без риска, распределяем по тюрьмам, исправительным домам, психиатрическим лечебницам и кабинетам психоаналитиков. В общем, именно это вознамерилась доказать в начале нашего века целая группа историков — если, конечно, можно их так назвать, не впадая в преувеличение».[7] Книги перечисленных авторов, по мнению Фуко, вообще не заслуживают внимания, ведь они даже не обнаружили очевидную связь между изоляцией (l'internement) как мерой правопорядка и торговой политикой. Однако даже такой анализ строился бы на допущении, что безумие всегда существовало во всём своём психиатрическом блеске, просто его долго не удавалось увидеть в истинном свете. Тем самым следовало бы предположить своего рода ортогенез, который проходит путь от социального опыта к научному познанию. Проще говоря, объект науки предшествует научному познанию. Это принципиально неверный подход, подчёркивает Фуко, ведь никто не может поручиться, что безумие всегда было таким, каким мы его знаем сегодня, и лишь поджидало становления психиатрии, чтобы выйти на свет. Оригинальность подхода Фуко по сравнению с указанными предшественниками заключается в том, что он предлагает рассматривать *становление* безумия в классическом (и постклассическом) психиатрическом дискурсе.[1] Но это, собственно, тоже не открытие Фуко. Вспомним, что ещё Ясперс писал о том, что каждая эпоха знает свой собственный тип безумия. А в экзистенциальном анализе эта мысль вообще стала общим местом.[2] Во Франции эта идея нашла выражение в концепции «этнических психозов» Ж. Деверо, который в 1965 г. писал о том, что различные формы психоза охватывают целые общества: если доплатоновские Афины знали истерию, то Спарта и Рим периода упадка страдали от шизофрении.[3]

---

[1] *Фуко М.* Порядок дискурса. С. 91.

[2] *Chatelain Ph.* Le Régime des aliénés et des anormaux aux XVII^{ième} et XVIII^{ième} siècles. P., 1921.

[3] *Henry M.* La Salpêtrière sous l'Ancien Régime. P., 1922.

[4] *Vié J.* Les Aliénés et Correctionnaires à Saint-Salpêtrière aux XVII^{ième} et XVIII^{ième} siècles. P., 1930.

[5] *Bonnafous-Sérieux E.* La Charité de Senlis. P., 1936.

[6] *Tardif R.* La charité de Château-Thierry. P., 1939.

[7] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 94.

Воссоздать историю процесса изгнания из общества, говорит Фуко, значит создать *археологию* отчуждения. Автор стремится выяснить, каким образом осуществляется акт отчуждения, т. е. «какие уравновешивающие друг друга операции образуют его как целое, из каких социальных далей являются люди, вместе удаляющиеся в ссылку и гонимые одним и тем же ритуалом сегрегации, наконец, каков был опыт самосознания человека классической эпохи, когда он обнаружил, что некоторые привычнейшие его черты становятся для него чужими, утрачивают сходство с узнаваемым им самим образом самого себя».[4] Такой подход потребовал от Фуко исторического рассмотрения безумия в его становлении, каковое неразрывно связано с социальным и научным дискурсом той или иной эпохи. Подход, по сути своей, структуралистский. На этом пути встречается множество трудностей, и первая из них: какова перспективная точка, из которой исследователь сможет обозреть этот двойственный процесс, не навязывая ему никаких априорных схем? Фуко часто понимают в том смысле, что он рассчитывал дать слово «самому безумию». Возможно, у Фуко и был подобный соблазн, инспирированный чтением Гуссерля, однако в «Истории безумия» он его счастливо избегает. Скорее, здесь он попытался предоставить слово тому дискурсу, который складывался по поводу безумия в классическую эпоху и в котором безумие только и могло получить какое бы то ни было выражение: «Изучая это, с нашей точки зрения, невежество (ignorance), нужно вопрошать не наше знание, но как раз данный опыт: то, что ему известно о самом себе и что удалось сформулировать».[1] Фуко не отрицает существования психической патологии как объективной реальности, существующей до и независимо от любого научного дискурса. Однако формы безумия, считает он, конституируются в определённом дискурсе, который различается от эпохи к эпохе.[2] Этим объясняется повествовательный стиль книги.

---

[1] «...Изолировали не каких-то “чужих” (étrangers), которых не распознали раньше просто потому, что к ним привыкли, — чужих создавали, искажая давно знакомые социальные обличья, делая их странными до полной неузнаваемости. Этот жест порождал Чужака (l’Étranger) как раз там, где ничто не предвещало его появления, нарушал обычный ход вещей, рвал привычные для всех связи; благодаря ему в человеке возникало нечто недосягаемое для него самого, некая точка на горизонте, бесконечно далёкая от нас. Одним словом, мы можем сказать, что именно этот жест породил понятие отчуждения и сумасшествия (aliénation)». (Там же. С. 96.)

[2] Впрочем, традиция «генеалогий безумия» в Германии очень стара, так что можно возводить её не к Ясперсу, а, например, к И. Гейнроту, который в начале XIX столетия выделил шесть периодов в «истории развития душевных расстройств»: 1) эпоха героев — аффекты и страсти; 2) эпоха поэтов — эротизм и эпилептические припадки; 3) «искусственно сочленённое общество» — меланхолия и безрассудство; 4) позитивная религия — фанатизм и религиозная меланхолия; 5) законченная метафизика — систематизированное сумасшествие и сумасбродство; современная Гейнроту эпоха — ребячество и слабоумие. (См.: *Heinroth J. C. A.* Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens vom rationalen Standpunkt aus entworfen. Leipzig, 1818.)

[3] *Devereux G.* La schizophrénie, psychose ethnique, ou La schizophrenie sans larms // Essays d’ethnopsychiatrie générale. P.: Gallimard, 1970. P. 248–274.

[4] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 96.

Однако Фуко нередко поддаётся другому соблазну — ницшеанскому. Ницше сыграл с ним злую шутку: с одной стороны, он вооружил исследователя *генеалогическим* мышлением, позволяющим успешно бороться с любого рода телеологизмом, особенно в его прогрессистской версии, с другой — заставил Фуко говорить о «трагической» природе безумия, скрыто присутствующей в эпоху торжества Разума и ожидающей того же Ницше, чтобы снова выйти на свет. По-видимому, с этим связана и терминологическая расплывчатость книги: Фуко предлагает строго различать *безумие* (folie) и *неразумие* (déraison), очевидно, в том смысле, что безумие есть трагический облик феномена, а неразумие — рационалистический. Но вскоре он начинает смешивать оба понятия до полной неразличимости: говоря о безумцах XVII столетия, он толкует, например, о тех людях, что в своём неразумии проматывали семейное состояние и потому были изолированы. Это совершенно запутывает читателя и не позволяет обнаружить сколько-нибудь прямой линии повествования, а главное — чётко обозначенного намерения автора.

Ещё один термин, по всей видимости, ключевой для этой первой работы Фуко, остаётся без объяснения: *опыт* (expérience). Мы уже говорили об этом термине, как он представлен во «Введении» к работе Бинсвангера. Однако в «Истории безумия» он уже не тождествен бинсвангеровскому *экзистенциальному априори*, но ближе к хайдеггеровской *заботе*. Однако и хайдеггеровским пониманием *заботы* это понятие не исчерпывается. У Фуко это понятие очень сложное: это и пришедшая из экзистенциального анализа априорная настроенность (с оттенком *интенциональности* в прочтении Хайдеггера), и *озабоченность* миром как *подручным* (опять Хайдеггер), и ещё нечто, чего в феноменологии не найти и что в поздних работах Фуко станет «заботой о себе». Вместе с тем, это понятие имеет непосредственное отношение к познавательной деятельности, но не в эмпиристском и не в кантианском духе. Скорее, это то, что А. Пфендер назвал интуитивно понимаемой «фундаментальной сущностью»: например, эмпирические образчики биологических видов в большинстве своём несовершенны, ненормальны или искажены. Однако, несмотря на это, справедливо замечает Пфендер, мы способны сконструировать в теоретической идеализации «нормальный» тип и опознать ненормальное как ненормальное. Так же и в сфере психологии мы узнаём, какова личность «в глубине», т. е. какой она была бы при своём «правильном» и «полном» развитии. Из этих «фундаментальных сущностей» выводятся и соответствующие этические ценности. Такой процесс в классическую эпоху описывает Фуко в своей первой книге: «классический мир в созданной им системе зла обладал неким всеобъемлющим опытом неразумия».[1] И именно это мы можем наблюдать в современном психиатрическом дискурсе: хотя абсолютно здоровых психически людей не бывает, понятие нормы существует.

---

[1] Там же. С. 98.

[2] «Безумие как историческая реальность проходит разные стадии становления и в определенный момент делает возможным познание сумасшествия (l'aliénation) в позитивистском ключе — когда оно сводится к душевной болезни (maladie mentale); но истина этой истории и ее тайная, изначальная движущая сила заключены отнюдь не в таком познании. И если мы на какое-то время могли поверить, что история эта находит в нем свое завершение, то только по незнанию того, что безумие как сфера человеческого опыта никогда не исчерпывалась его возможным медицинским или парамедицинским познанием». (Там же. С. 132.)

В 1977 г. Фуко вспоминал: «...Я... не пытался выяснить изнутри моего сознания, какими могли быть отношения, которые я поддерживал с безумием или с моим безумием, но, наоборот, увлёкся проблемой исторического, социального, политического статуса безумия в таком обществе, как наше. И получилось так, что я стал пользоваться непосредственно историческим материалом и вместо того, чтобы заниматься интроспекцией, самоанализом, анализом моего непосредственного пережитого опыта, я очертя голову погрузился в архивную пыль, попытался найти документы, тексты, свидетельства, касающиеся статуса безумия».[2] В этом позднем интервью Фуко вполне искренне говорит о своём повороте «от феноменологии к археологии», однако едва ли в момент написания «Истории безумия» для него этот поворот был отчётливо заметен. Он двигался интуитивно, стараясь уйти от интроспекции, не видящей ничего, кроме себя, однако своего рода «реликтовый шум» феноменологии в его первой книге, несомненно, присутствует.

---

[1] Там же. С. 122.

[2] Власть, великолепный зверь // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 12.

Внимательного читателя не оставляет подозрение в том, что Фуко строит свою схему безумия классической эпохи на натяжках. Действительно, если сумасшедших запирали под замок и в Средние века, почему мы должны считать, что в классическую эпоху их запирали как-то иначе? То, что их стали изолировать заодно с преступниками и бродягами, само по себе ничего не доказывает. И ссылки на Декарта не рассеивают наших сомнений окончательно: откуда уверенность в том, что полицейские чины, работавшие как в столице, так и в провинции, читали Декарта и делали из него столь же тонкие выводы, как Фуко? В значительной степени автора, конечно, оправдывает то обстоятельство, что «сознание безумия (la conscience de la folie), во всяком случае в европейской культуре, никогда не было единым и монолитным, изменяющимся как некоторая однородная целостность».[1] И если приходится делать обобщения, некоторые натяжки неизбежны.

Но, несмотря на все эти недостатки, «История безумия» — одна из самых захватывающих книг XX столетия. Это не просто историческая книга, ведь Фуко анализирует складывание того дискурса, который стал определяющим для современного психиатрического знания. «Наше научное и медицинское познание безумия — утверждает он, — имплицитно основывается на сложившемся в эту эпоху этическом опыте неразумия...»[2] Именно поэтому книга вызвала не только интерес, но и проклятия со стороны психиатров. Впрочем, об этом мы поговорим немного позже.

Давайте попробуем разобраться с текстом Фуко и отыскать авторскую мысль. Для нашей работы бессмысленно пытаться выяснить, «прав» ли был Фуко, и удалось ли ему обнаружить «истину» безумия. Гораздо важнее понять авторскую интенцию и, насколько это возможно в отношении столь неоднозначного автора, установить, в чём его процедурный подход. Это тем более важно, что из «Истории безумия» вырастут все его последующие книги, проблематика которых здесь уже намечена.

Фуко начинает свою книгу с исследования средневековых лепрозориев, которые представляли собой замкнутые сообщества, подобные монастырям и так же, как монастыри, получившие в собственность огромные богатства в виде земельных владений и недвижимости. При этом больше всего его интересует статус прокажённого в средневековом обществе: прокажённый изгнан из мира и из церковной общины, но при этом он своей фигурой служит напоминанием о Боге, поскольку его болезнь — и знак божьего гнева, и отмета божьей милости. Изгнание больного лепрой — особая форма причастия, а его отчуждение служит ему спасением. Когда по окончании Крестовых походов прекращается контакт с ближневосточными очагами этой ужасной болезни, проказа отступает, необходимость в большом количестве лепрозориев исчезает, как и потребность в ритуалах, удерживающих лепру на сакральной дистанции «как своего рода объект поклонения навыворот (exaltation inverse)».[1] Однако та система значений и образов, которая была связана с фигурой прокажённого, сохранится: та система исключения из социальной группы и та важная роль, которую для социума играет его устрашающий образ. С XIV по XVII вв. лепрозории пустуют, но в то же время они «замерев в ожидании, станут призывать к себе странными заклинаниями новое воплощение зла, новую гримасу страха, новые магические обряды очищения и изгнания из сообщества».[2] Весьма характерно, что те же обычаи исключения позже будут встречаться в тех же самых местах (зачастую даже в бывших помещениях лепрозориев), только место прокажённых теперь займут бедняки, бродяги, преступники и «повредившиеся в уме». Формы исключения сохранятся, но смысл у них будет иной.

---

[1] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 175.

[2] Там же. С. 106.

Место прокажённых немедленно заняли больные венерическими болезнями, однако, в отличие от лепры, эти заболевания быстро стали чисто медицинской проблемой. Моральные оценки очень мало влияли на суждения врачей. И действительно, вспомним, каким обращением к читателям начинает свою «Повесть о преужасной жизни великого Гаргантюа» Ф. Рабле: «Достославные пьяницы и вы, досточтимые венерики (ибо вам, а не кому другому, посвящены мои писания)!»[3] Доктор медицины Рабле писал эти строки в конце XV столетия, но в XVII веке можно наблюдать, как венерически болезни отрываются от своего медицинского контекста и подвергаются изоляции наряду с безумием. Именно безумие, подчёркивает Фуко, стало подлинным наследником проказы.

Первой формой отчуждения безумцев стал знаменитый «корабль дураков». Европейские города в эпоху Ренессанса вообще часто изгоняли сумасшедших, которые остаток жизни скитались по деревням. При этом высылка умалишённого стоит в одном ряду с прочими ритуальными изгнаниями. Вода лучше всего подходит для безумца: во-первых, она очищает, а во-вторых, отчуждает. Плавание «дураков» воплощает их *переходный* статус, пограничное положение: они изолированы в подвижной стихии, которая может привести их в любую точку мира и в то же время служит «изнанкой» этого мира. Пограничность становится местом изоляции безумца: «Для внешнего мира он — внутри, для внутреннего — вовне».[4] Безумие на исходе Средних веков символизирует беспокойство, охватившее всё общество, ведь безумие свидетельствует о бессмыслице мира и ничтожности человека. «Безумие, глупость[1*] — это присутствие смерти здесь и теперь».[2] Тема смерти подменяется темой безумия, а нарастание безумия свидетельствует о скором Конце Света.

---

[1] Там же. С. 27.

[2] Там же. С. 25.

[3] *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. Пер. Н. М. Любимова. М.: «Правда», 1991. С. 21.

[4] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 33. «Такое в высшей степени символичное положение он занимает и поныне, — добавляет Фуко, — если, конечно, иметь в виду, что прежняя вполне зримая крепость порядка превратилась сегодня в цитадель нашего сознания». (Там же.)

Опыт безумия в эпоху Ренессанса, утверждает Фуко, носит двойственный характер: с одной стороны, безумие изображает зверя, живущего в человеке и стремящегося вырваться на свободу; с другой — оно воплощает некое труднодостижимое, сокрытое знание. С одной стороны — трагическое безумие мира, с другой — критическое сознание человека. Это противостояние исчезает в XVI веке, когда предпочтение отдают одному из элементов этой некогда единой системы — критическому сознанию безумия. Трагический опыт сознания, впрочем, не был разрушен и изжит окончательно, но лишь отошёл в тень. *Классический* и наследующий ему современный опыт безумия, подчёркивает Фуко, нельзя рассматривать как целостный образ, достигший своей положительной истины; образ этот фрагментарен и потому неустойчив. Трагический опыт просматривается у позднего Ницше, Ван Гога и А. Арто. Его же, полагает Фуко, прозревал поздний Фрейд, создавая свой миф о борьбе либидо и инстинкта смерти. Поэтому «изначальный смысл» опыта безумия, восходит именно к трагическому опыту, который затем затмевается рациональным анализом безумия как «душевной болезни». Хотя Фуко ссылается на «последние речи» Ницше, нетрудно заметить его близость к ранним работам немецкого философа, прежде всего, к «Рождению трагедии из духа музыки»: трагическое мироощущение затмевается «аполлоновским» стремлением рационализировать всё пугающее и иррациональное, что ведёт к сотворению позитивистских кумиров.

В XVI столетии, поясняет Фуко, опыт безумия эволюционировал двояко: во-первых, безумие (folie) стало формой, соотносимой с разумом(raison), так что оба составили неразрывную и непрестанно меняющуюся местами пару: «на всякое безумие находится свой разум, его судья и властелин, а на всякий разум — своё безумие, в котором он обретает собственную убогую истину (vérité dérisoire)».[3] Безумие и разум получают основание друг в друге, постоянно отрицая друг друга. Ум человека столь ограничен, что в его безумии открыта лишь изнанка вещей, противоположная их истине, которой обладает только Бог. Как говорит Простец у Николая Кузанского, «знание этого мира... есть неразумие пред богом...»[1] В сравнении с мудростью Бога человеческий разум — жалкое безумие; Божественный Разум в сравнении с жалким разумом человека — Безумие. Так что «нет безумия безотносительно к разуму, истина же разума сводится к тому, чтобы на миг приоткрыть безумие, которое он отрицает, и в свою очередь раствориться, затеряться в безумии».[2]

[1*] Во франц. тексте — la folie, т. е. просто «безумие». В «Истории безумия» различаются Безумец — Fou, Простак — Niais и Дурак — Sot, Безумие — Folie и Слабоумие — Bêtise, так что, хотя сам Фуко не слишком строго выдерживает собственную терминологию, в данном конкретном случае перевод Folie как «глупость» не вполне адекватен.

[2] Там же. С. 36.

[3] Там же. С. 49.

Во-вторых, безумие становится одной из форм разума. Свой смысл оно сохраняет, лишь находясь в пределах разума. Человек неразумен, и, отрицая своё неразумие, он лишается способности разумно использовать свой разум. Здесь безумие как бы раздваивается: есть «безумное безумие», которое состоит в отрицании безумия разума, и «мудрое безумие», приемлющее безумие разума и тем самым более надёжно защищённое от безумия. Таким образом, резюмирует Фуко, истина безумия теперь неотделима от всевластия разума; пребывая внутри разума, безумие становится одним из его ликов и его способом обрести уверенность в себе.

Если в эпоху Возрождения голос безумия раздавался на каждом углу, то *классическая* эпоха заставила его умолкнуть. Декарт заявил, что безумие сродни сновидению и заблуждению ума. В безумии исчезает достоверность моего «Я». Мыслящее «Я» не может быть безумным, мысли не грозит безумие, поскольку её охраняет невозможность быть безумным, присущая мыслящему субъекту. Невозможно вообразить себя безумным, поскольку безумие как раз и выступает как невозможность мыслить. Безумие как мыслительный опыт компрометирует само себя, а потому исключается из рассмотрения. Разум может впасть в заблуждение или иллюзию, но благодаря сомнению безумие исключается: если я сомневаюсь, значит, я не утратил свой разум и не перестал существовать как res cogitans. Поэтому безумие подвергается исключению из мира разума и разумности.[3] «...История *рацио* как история западноевропейского мира далеко не исчерпывается прогрессом “рационализма”; не меньшее, хоть и не столь очевидное, место в ней занимает тот процесс, в результате которого Неразумие было перенесено на нашу почву, исчезло в ней — но и пустило в ней корни».[1]

---

[1] *Николай Кузанский.* Книги Простеца. Книга 1. Пер. З. А. Тажуризиной / Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: «Мысль», 1979. С. 361.

[2] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 52.

[3] Фуко имеет в виду следующий пассаж Декарта: «Но может быть, чувства обманывают нас только относительно вещей, мало ощутимых и чересчур отдалённых, и остаётся много других, сомнение в которых будет неразумным, хотя они и познаются при посредстве чувств? Например, то, что я здесь, сижу перед огнём, одетый в домашнее платье, и держу в руках эту бумагу и тому подобные вещи. И каким образом мог бы я отрицать, что эти руки и это тело принадлежат мне, иначе, как приравняв себя к каким-то безумцам, мозг которых настолько помрачён парами чёрной жёлчи, что они упорно считают себя королями, хотя очень бедны, или одетыми в золото и пурпур, хотя совершенно наги, или имеющими хрупкую голову, или же сделанными из стекла? Но ведь это сумасшедшие, и я был бы таким же сумасбродом, если бы поступал, как они». (Декарт Р. Метафизические размышления / Избранные произведения. М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1950. С. 336.)

Классическую эпоху Фуко назвал «Великим заточением» (Le grand renfermement). Во Франции возникают заведения, устроенные по подобию Общего госпиталя в Париже: здесь соединяются «желание помочь и потребность подавлять; долг милосердия и воля к наказанию».[2] Как Средневековье изобрело *отлучение* прокажённых, так классическая эпоха изобрела *изоляцию*; место прокажённых занимают «изолированные». Как лепрозорий нёс не только медицинский смысл, но и функцию отлучения, так и содержание под замком имеет политические, социальные, религиозные, экономические и моральные значения. Значения эти, полагает Фуко, принадлежат сущностно важным структурам классического мира в целом, ведь изоляция распространяется на всю Европу.[3] Хотя население изоляторов было весьма пёстрым, человеку классической эпохи оно представлялось вполне однородным. Необходимо понять, каким было мировосприятие, позволяющее увидеть эту однородность. Поэтому Фуко предпринимает анализ того способа восприятия, который был характерен для эпохи «Великого заточения». Очерчивающий пространство изоляции жест очень сложен и многосоставен, поскольку вбирает в себя «новый тип чувствительности к нищете и к благотворительности, новые формы реакции на экономические проблемы безработицы и незанятости, новую трудовую этику и, кроме того, мечту о таком человеческом сообществе, где нравственный долг и гражданский закон сольются воедино, принимая различные формы авторитарного принуждения».[4]

Практика изоляции, говорит он, свидетельствует о новом характере связей, установившихся между человеком и присутствующим в его жизни *нечеловеческим* началом. Прежде всего, Фуко настаивает на социально-экономическом характере восприятия безумца. Даже в Средние века, подчёркивает он, фигура безумного подвергалась сакрализации не из-за его одержимости, но в силу его причастности нищете, каковую он в своём помешательстве возвеличивал. В Новое время и протестантизм, и католицизм сходятся на необходимости секуляризации безумия. Нищету больше не возвеличивают, теперь с нею борются всеми средствами социального дискурса.[5] Так же и чувствительность к безумию из религиозной становится социальной, а фигура безумца соотносится с нормами «правопорядка». Поэтому он по праву занимает место в ряду нищих и бродяг. Теперь он «не таинственный пилигрим, а нарушитель установленного в обществе порядка».[1] Правопорядок, о котором здесь идёт речь, в *классическую* эпоху понимался очень узко — как совокупность мер, обеспечивающих для всех возможность и одновременно необходимость трудиться. Изоляция была продиктована императивом обязательного труда. Здесь нет заботы о больных, но только осуждение и обвинение *праздных*. Фуко считает, что изоляция XVII века была откликом на экономический кризис: с одной стороны, она должна была способствовать уничтожению безработицы, с другой — сдерживать рост цен.

---

[1] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 65.

[2] Там же. С. 70.

[3] «Институт изоляции был вызван к жизни самым духом XVII века», — пишет Фуко. (Там же. С. 93.)

[4] Там же. С. 72.

[5] «...Нищета выпадает из диалектики унижения и славы; отныне её место — в пределах соотношения порядка и беспорядка, внутри категории виновности (culpabilité)». (Там же. С. 75.)

Однако причины изоляции не сводятся лишь к экономической выгоде. Ведь от безумцев, неспособных трудиться, одни убытки. Гораздо важнее стремление Европы построить «государство нравственности», в котором с помощью силы насаждается добродетель. Сумасшедших *сажали под замок* и в Средние века, но только в XVII веке их начинают *изолировать* вместе с теми, кто не желает следовать морали труда. В эту эпоху безумие рассматривают сквозь призму этического осуждения праздности. Поэтому Общий госпиталь — не только место изоляции и принудительных работ, но своего рода нравственный институт, карающий и исправляющий нравственные изъяны. Изоляция — это «изнанка великой мечты буржуазии в классическую эпоху, предмета великих её забот: слияния воедино законов Государства и законов сердца».[2] Таким образом, изоляция — поворотный момент в «истории неразумия», когда безумие начинает восприниматься в социальном аспекте, т. е. в соотнесении с бедностью, неспособностью трудиться и невозможностью интегрироваться в коллектив. Иными словами, безумие вписывается в проблематику гражданского общества.

Позже Фуко суммировал критерии, по которым западное общество выделяет и отторгает от себя всякого рода маргиналов. Области человеческой деятельности сводятся к четырём категориям: 1) труд, или экономическое производство; 2) сексуальность и семья, т. е. воспроизводство общества; 3) речь; 4) игровая деятельность.[3] Во все времена общество подвергает исключению тех, кто уклоняется от выполнения своего «общественного долга» в той или иной из этих областей, но безумец подпадает под все четыре критерия разом.

Изоляция играла не только негативную (исключающую) роль, но и роль позитивную, организующую, образовывая определённую сферу человеческого опыта, в которой прежде отделённые одна от другой ценности сблизились. Произошло это благодаря перестройке представлений и норм, приведшей к утверждению нового порядка социальности. «Воображаемая геометрия морали (géométrie imaginaire de sa morale)» *классической* эпохи включала в себя пространство изоляции, где безумие поселилось по соседству с грехом. Это соседство, подчёркивает Фуко, сохранилось и в современном психиатрическом дискурсе, только теперь оно переживается не социально, но как личная участь душевнобольного. В *классическую* эпоху неразумие оказалось общим знаменателем для венериков, гомосексуалистов, развратников, расточителей, колдунов и т. п. Все формы предосудительного поведения сошлись в безумии (Фуко вновь смешивает понятия), которое отныне окружено ореолом виновности. Безумие не просто отрицается и отчуждается, но «обретает самосознание» благодаря целой совокупности операций.

---

[1] Там же. С. 79.

[2] Там же. С. 90.

[3] *Фуко М.* Безумие и общество / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 8.

Для того, чтобы безумие превратилось в объект восприятия, необходима дистанция, каковая и достигается его изоляцией. Горизонт этого восприятия совпадает с горизонтом социальной действительности. На «корабле дураков» плавали, по сути, моральные типы, абстрактные персонажи. В XVII в. неразумный человек становится конкретным лицом, изъятым из социальной реальности. Его отчуждение обозначает тот сдвиг, благодаря которому неразумие «перестало быть опытом человеческого разума вообще, во всех его перипетиях, и попало как бы в замкнутый круг некоей квазиобъективности (quasi-objectivité)».[1] Изоляция по сути есть лишь поверхностное проявление целой системы операций, направленных на разделение в сфере этического. Если в эпоху Ренессанса равновесие этического достигалось «по ту сторону добра и зла», внутри трагического единства судьбы и провидения, то теперь возникает раздел между разумом и неразумием. Только это и позволяет отдать безумие во власть позитивного знания. Вспомнив о различении в терминах, Фуко говорит, что, утрачивая свои отличительные признаки, безумец включается в моральный опыт неразумия.

Классическая эпоха заложила основания психопатологии XIX и XX столетия, утвердив представление о «нормальном человеке», предшествующем как данность любому опыту болезни. Такого человека бесполезно искать в природе, там его нет, и обнаружить его можно только на пересечении двух линий — человека общественного и правового субъекта. И безумца признают таковым не в силу его болезни, но потому, что он помещается в точке пересечения общественного приговора об изоляции и определяющего его дееспособность юридического знания. Только благодаря синтезу этих двух дискурсов, говорит Фуко, становится возможной *позитивная* наука о душевных болезнях. Этот синтез — «в некотором смысле *априорная* конкретная основа всей нашей психопатологии с её претензией на научность».[1] То же можно видеть в практиках классической эпохи: призрение безумных принимает две формы — больница и изолятор. Соответственно и диагностика безумия имеет две формы: заимствованную из области права и принадлежащую к «непосредственным формам социального восприятия». Самое важное здесь то, что медицинское знание не является автономным и определяющим для диагностики безумия и надзора за ним. Так в *классическую* эпоху чётко очерчиваются две чуждые друг другу сферы, соответственно которым и опыт безумия переживается двояко: 1) правовой субъект в своём неразумии описывается юридическим заключением о невменяемости и недееспособности, а 2) человек общественный возмутительным образом нарушает нормы и потому подлежит изоляции. Это ведёт к установлению двух форм отчуждения безумца: 1) ограничению правоспособности субъекта и 2) общественного восприятия безумца как Чужого. В «Истории безумия» Фуко интересует по преимуществу первая из обозначенных форм, тогда как к исследованию второй он обратится в 1970-х гг., в своих лекциях и книге «Надзирать и наказывать».

---

[1] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 118.

В *классическую* эпоху восприятие безумия возможно только в этических формах: «безумие... укореняется в мире нравственности».[2] Безумие проявляется в искажении нравственной жизни человека и его злой воле. Безумие и преступление предполагают друг друга, так что в зависимости от обстоятельств «пациента» либо врачуют в больнице, либо помещают в тюрьму. Если неразумие стремятся изолировать и тем самым спрятать от общества, то безумие выставляется на всеобщее обозрение как публичный скандал. Безумец — это монстр, и потому его показывают толпе, как редкостное животное. В крайнем своём проявлении безумие — это человек в связи с собственной животностью и безотносительно к чему бы то ни было другому. «...Безумный человек — не больной», — подчёркивает Фуко.[3] Если неразумие — всего лишь аморализм и нравственная виновность, которые стоит спрятать от общества, то безумие показывает человеку животность, до которой он может дойти, и в то же время, — насколько простирается милосердие Бога, принимающего человека в любом падении.

Произведя такой, довольно подробный, обзор, Фуко говорит о некоторых общих формах сознания безумия, которые в зависимости от эпохи выражаются по-разному, но по сути своей остаются неизменными для опыта безумия, проецируемого в плоскость объективности.

Во-первых, это *критическое сознание безумия*, стремящееся распознать это последнее на фоне разумности и нравственной мудрости. Безумие здесь разоблачается как противоположность разума, а само сознание безумия уверено в том, что оно не может быть безумным. Но в самой точке их противоположности безумие и не-безумие вступают в обмен, так что при отсутствии устойчивой точки отсчёта безумие может оказаться разумом, а сознание безумия — его скрытым присутствием. В рамках этой противоположности разум попадает в зависимость от безумия, сохраняя некую возможность освободиться от этой зависимости.

---

[1] Там же. С. 144.

[2] Там же. С. 152.

[3] Там же. С. 162.

Во-вторых, *практическое сознание безумия*, в котором разрыв с безумием навязывается бытием социальной группы и её нормами. Этот разрыв, кроме того, представляет собой выбор: по какую сторону находиться, в группе или за её пределами. Впрочем, выбор мнимый, поскольку Чужих можно указывать, только пребывая внутри группы. Безумие здесь обрекается на немоту и заклинается самыми архаичными приёмами, от которых не свободна и современная психиатрия.

В-третьих, *энонсиативное сознание безумия*, позволяющее непосредственно указать на того или иного индивида как на безумца. Это указание предшествует любой квалификации: безумие констатируется как неопровержимый факт, данный со всей очевидностью и не требующий доказательств. Проще говоря, это чувственное восприятие безумия. Эта неопровержимость происходит из сознания того, кто уверен в том, что не безумен.[1]

В-четвёртых, *аналитическое сознание безумия*, т. е. развёрнутое осознание его форм и проявлений. Здесь безумие представлено как сумма составляющих его феноменов или хотя бы возможность такой суммы.

Все эти формы сознания безумия, подчёркивает Фуко, одновременно и самодостаточны, и согласуются с остальными. Каждая из форм отсылает к другим и находит в них собственное обоснование. Но, несмотря на это, формы не растворяются друг в друге и не сводятся к некоему единству. Указываемые Фуко характеристики можно свести в следующую таблицу:

Форма сознания безумия	**Область действия**	**Форма практики**
Критическая	Язык	Диалектическое сознание
Практическая	Социум	Социальный ритуал размежевания
Энонсиативная	Рефлексия по поводу Чужого	Лирическое узнавание
Аналитическая	Дискурс истины (природы)	Научное познание

---

[1] По сути, Фуко здесь воспроизводит мысль Э. Минковски: называя того или иного человека безумным, мы делаем это интуитивно, «как люди, а не как специалисты». (См.: *Minkowski E.* A la recherché de la norme en psychopathologie // Évolution Psychiatrique. 1938. № 1.)

Эти формы соприсутствуют в любую эпоху, начиная с Ренессанса, причём то одна, то другая выходят на передний план, оставляя в тени (но не вытесняя полностью) остальные. Если для XVI столетия характерен диалектический опыт безумия, то в XIX и XX веках преобладает его аналитическое сознание. Вместе с тем, тексты Ницше и Арто свидетельствуют о том, что другие формы осознания безумия по-прежнему существуют в западной культуре, обретая выражение в свободных формах языка. Но в классическую эпоху, о которой преимущественно идёт речь в книге Фуко, опыт безумия пребывает в равновесии на границе, разделяющей две сферы безумия: 1) критическое и практическое его сознание и 2) формы познания и узнавания. Разоблачение, осуждение и изгнание безумия выделяются в особую область, отторгающую все элементы, сближающие безумие с разумом: «именно эта угроза диалектики, подстерегающая разумное сознание (conscience raisonnable), именно это спасительное размежевание с безумием и скрывается за актом изоляции». Относительно второй из указанных областей Фуко делает рискованное заявление: здесь, говорит он, безумие проявляет себя во всей полноте, «оно пытается высказать свою истину, заявить о занимаемом им месте, развернуться во всем многообразии своих феноменов; оно стремится обрести собственную природу и найти способ позитивного существования (présence positive[1*]) в этом мире».[2] По-видимому, именно этим пассажем Фуко обязан обвинениям в том, что он «пытался *предоставить слово самому безумию*».

Это, действительно, очень спорный момент. Фуко не был столь наивен, чтобы рассчитывать услышать что-то внятное от «самого безумия». По-видимому, это заявление надо понимать как поэтический жест. Ницшеанец Фуко вслушивается в голос безумия, как Ницше вслушивался в голос «трагической эпохи». И не стоит цепляться к букве и удивлённо поднимать брови: как, неужели эпоха сама по себе может говорить? неужели безумие существует где-то ещё, кроме как в безумце, его объективном носителе? Фуко можно обвинить лишь в «ненаучности» его подхода, но в этом он и сам охотно признавался.

Теоретическое и практическое отношение к безумию в *классическую* эпоху, говорит Фуко, не только разделены, но и образуют единство, ибо по обе стороны этого разделения встречаются одни и те же формы *опыта*, который автор обозначает термином «неразумие». По-видимому, сочтя предыдущее определение неразумия недостаточным, Фуко вновь обращается к проблеме взаимопроникновения разума и безумия. Разум, говорит он, не только признаёт негативное неразумие безумца, но и узнаёт сам себя в *ра-*

[1*] Présence positive вернее было бы переводить как «позитивное бытие», памятуя о том, что за несколько лет до этого Фуко переводил термином «présence» хайдеггеровское «бытие-в-мире».

[2] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 182.

циональном содержании безумия, признавая себя *разумным основанием* безумия. Парадокс неразумия состоит в том, что «его непосредственное противостояние разуму не может иметь своим содержанием ничего, кроме самого разума».[1] Тщательно рассмотрев классификации видов безумия в *классическую* эпоху, Фуко пытается заново определить неразумие. Получается это, надо признать, едва ли не хуже, чем прежде.

1) Фуко говорит о двух полюсах восприятия безумия: с одной стороны, существует сознание, претендующее на не опосредованное никаким дискурсом узнавание безумца, с другой — наука, претендующая на выстраивание нозологии безумия. Между этими двумя формами — пустота, «отсутствие безумия», в которой безумцы могли бы обрести своё «Я». Этой «естественной среды помешательства» в *классическую* эпоху не существует, а значит, не существует и «душевной болезни». Этот раскол, в котором безумец и его безумие отчуждаются друг от друга, Фуко и обозначает как *неразумие*. 2) Другим аспектом неразумия является «не-безумие, ставшее содержанием безумия», иными словами, неразумие состоит в том, что разум есть истина безумия. 3) Истина безумия — не столько разум, сколько квази-разум: составляя содержание восприятия безумца, разум оказывается отмечен определённой негативностью, что делает его не-разумом. Вся эта квази-диалектика особого доверия не вызывает, к тому же, непонятно, для чего она нужна Фуко. И его последующие разъяснения вроде того, что «в той мере, в какой безумие есть не-разум, рациональный подход к нему всегда возможен и необходим»[2], так что неразумие способствует своему познанию и зарождению позитивной науки вообще, ни в какой мере не проясняют ситуацию.

Но Фуко делает изо всего этого вполне конкретные выводы. Изоляция, говорит он, знаменует собой не временную задержку в развитии медицины и гуманитарных идей, напротив, её смысл в ином: изоляция свидетельствует о том, что безумие в *классическую* эпоху перестало быть знаком потустороннего мира и превратилось в «парадоксальное проявление небытия (non-être)». Здесь Фуко принимает позицию Хайдеггера, понимая «Бытие и время» в том смысле, что безумие есть тот ужас, что даёт нам знать о *ничто*. Именно с этим связан «великий страх», о котором пойдёт речь чуть позже. «Изоляция... выводит на свет небытие...»[3], но и уничтожает его, показывая, что его истина есть *ничто*. Пожелания смерти, которые посылает своим «пациентам» составитель учётных списков изоляторов, свидетельствуют не о его жестокости, но о процессе уничтожения *ничто*.

Фуко выделяет три «фигуры безумия», известные *классической* эпохе, которые по-разному соотносятся с позитивным знанием о безумии:

---

[1] Там же. С. 196.
[2] Там же. С. 250.
[3] Там же. С. 257.

Фигура безумия	Отношение к позитивному знанию о безумии
Слабоумие	Позитивное начало едва намечено и близко к *негативности* безумия
Мания и меланхолия	Позитивность воплощается в системе образов
Истерия и ипохондрия	Позитивность возникает на стыке морали и медицины

Слабоумие ещё лежит на поверхности *опыта* безумия, оно менее всего подвержено мифологизации и не соотносимо с моральными ценностями. Фигура мании и меланхолии свидетельствует о складывании определённой структуры восприятия болезни, которая разворачивается не от наблюдения к объясняющим образам, но наоборот: именно образы играют здесь роль начального синтеза. Фигура истерии и ипохондрии обретает свои пропорции в пространстве *тела* со всеми его органическими значениями и нравственными ценностями. Отсюда вырастет психиатрия XIX столетия, несущая в себе представление о связи психических расстройств с моральным злом. Основной смысл науки о безумии, возникшей в *классическую* эпоху, Фуко видит в том, что «врачевание тела безумца отделилось от врачевания его души только благодаря практике карательных мер».[1] А «чисто психологическая» медицина станет возможной, только когда безумие окажется отчуждённым в *виновность* субъекта.

Предпринимаемое Фуко исследование медицинского дискурса о безумии *классической* эпохи интересно лишь в историческом плане. Что же касается уяснения основных идей «Истории безумия», этот анализ можно рассматривать лишь как введение в зарождающуюся антропологическую проблематику. Но, прежде чем заговорить о рождении «антропологического круга», Фуко вновь находит ницшеанскую линию своего повествования и говорит о «великом страхе», охватившем Западную Европу в середине XVIII века. Этот страх находил выражение в медицинских терминах, однако в глубине основывался на своего рода моральной мифологии. В это время европейцы боятся какой-то неопределённой болезни, распространяющейся по воздуху из изоляторов. Фуко видит в этом возрождение средневекового ужаса, порождённого проказой. Только теперь зло, которое пытались изолировать, принимает фантастический облик, будучи одновременно и нравственным, и физическим. Неразумие вновь заявляет о себе, только на сей раз оно отмечено в сфере воображаемого знаком *болезни*. При этом неразумие сближается с болезнью не в рамках медицинской мысли, а в сфере воображаемого, фантастического (здесь термин «воображаемое» (imaginaire) явно ближе к его сартровскому пониманию, нежели к лакановскому). Исторический смысл этого явления Фуко усматривает в том, что изоляция, отмечавшая «на поверхности общества» границу между разумом и неразумием, в своей «глубине» сохранила образы, в которых разум и неразумие смешивались друг с другом. Если в *классическую* эпоху опыт неразумия поглощал сознание безумия, то во второй половине XVIII столетия одновременно с ужасом неразумия нарастал страх перед безумием, и эти две идеи опирались друг на друга и друг друга укрепляли. Весь последующий анализ Фуко выявляет мысль о том, что страх перед безумием был страхом перед последствиями исторического прогресса, который в XIX в. трансформируется в неотступную угрозу со стороны социально-нравственных противоречий. Эти последние, постоянно неся в себе угрозу безумия, в то же время выступают условием устойчивости и долговечности буржуазного порядка. Вместе с тем, чувствуя их угрозу, буржуазное сознание стремится вытеснить их из сферы воображаемого, так что уже к середине XIX столетия историческое сознание безумия опять исчезает.

---

[1] Там же. С. 327.

Фуко постоянно подчёркивает расхождение между медицинским знанием и практикой изоляции в тюрьмах и госпиталях. Разум постепенно «проникает» в сферу безумия, ранее изолированную от него. При этом происходит двойной процесс: с одной стороны, медицина рассматривает формы безумия как *естественные виды*, с другой — пытается узнать безумие, каким-то образом (из текста Фуко так и не становится понятно, каким именно) предоставляя ему возможность «взять слово, заговорить своим голосом... голосом самого безумия, говорящего не для чего и не для кого иного, как для самого себя».[1] Классическая психиатрия (от Пинеля до Блейлера) будет пользоваться понятиями, представляющими собой компромисс между этими двумя типами *опыта*. «Медицинский анализ» и «больничное восприятие» ни в XVIII, ни в XIX в. не сообразуются друг с другом. Именно второе, подчёркивает Фуко, способствовало тому, что смог зазвучать «голос безумия». Безумие обязано всеми своими отличительными чертами не пытливому взгляду естествоиспытателя-позитивиста, но безразличию больничного персонала.

Теперь безумие уже не абсолютный предел «человечности», но мера разума. Пространство изоляции, ранее бывшее лишь социальной границей, превращается в диалектическую сферу, в которой безумец и не-безумец сообщают друг другу свои сокровенные истины. В работах Тенона и Кабаниса, подчёркивает Фуко, безумие по прежнему остаётся животным началом, но теперь это начало не свирепо-звериное, но кроткое, не разрушающее «человеческую истину» и позволяющее проявиться одной из тайн человеческой *природы*. В изоляции безумие обретает тот элемент *среды*, который способствует обнажению его истины. Иными словами, изоляция получает медицинское «достоинство»: теперь это место самоуничтожения безумия, а не его сохранения в неизменности. Только при этом условии психиатрическая лечебница могла всецело перейти в руки медицины. Фуко постоянно подчёркивает, что превращение изолятора в психиатрическую клинику произошло благодаря внутренней перестройке размеченного пространства изоляции.[1]

---

[1] Там же. С. 389.

Вообще, вся третья часть книги Фуко оставляет впечатление сведения каких-то счётов с психиатрической клиникой. Едва ли это стоит объяснять какой-то личной неприязнью автора. Скорее, дело в другом. «История безумия» была написана во времена, когда для интеллектуалов Франции вопрос о соотношении власти и научного знания был как никогда важен. Фуко не мог ограничиться «книжным» дискурсом рождающейся психиатрии, для него было необходимо исследовать социально-экономическую сторону происходящих здесь процессов. А это потребовало самого пристального внимания к проблемам неимущих безумцев. Поэтому весь свой исследовательский пыл Фуко направил на область изоляции, не уделив должного внимания собственно медицинскому знанию эпохи, складывавшемуся в университетских аудиториях и монастырских лечебницах. Именно это, на наш взгляд, привело к некоторой односторонности: выстроив схему социально-экономических процессов, автор должен был (порой насильственно) реинтерпретировать теоретический дискурс медицины в соответствии с ней. Так и вышло, что психиатрическое знание, по его мысли, родилось не в университетах, а в изоляторах. Вместе с тем, это позволило Фуко выработать оказавшуюся весьма продуктивной мысль об исключительной важности конфигураций *пространства* изоляции, знания, наказания, власти и т. п. Эту линию он будет развивать в «Рождении клиники» и, в той или иной мере, во всех своих последующих книгах.

Впрочем, инвективы Фуко направлены не против психиатрической клиники как таковой, но, скорее, против антропологизма в науке. «Главным условием существования позитивной науки о человеке, — пишет он, — служит предельно удалённая от человеческого бытия аура безумия, в которой и благодаря которой это бытие получает объективный характер».[2] Эта *объективность* особенно важна: всякий признаваемый сумасшедшим индивид начиная с конца XVIII в. принудительно получает статус объекта. «...Отчуждение сумасшествия [в тексте Фуко — просто aliénation — *А. Д.*] окажется той истиной, которая образует сердцевину любого объективного познания человека».[1] Даже знаменитое «освобождение» безумцев Пинелем Фуко считает не более чем мифом: отчуждение здесь интериоризируется, вводится в пределы изоляции, ограничивается той дистанцией, что отделяет безумца от самого себя, а тем самым сумасшествие превращается в миф. Теоретический концепт здесь выдаётся за природу, воссоздание моральных норм — за освобождение истины от покровов, а введение безумия в искусственно созданные границы считается его стихийным излечением.

---

[1] «Двери изоляторов отворились вовсе не под воздействием медицинской мысли; и если сегодня лечебница — это царство врачей, то получили они его не по праву победителей, не благодаря неодолимой силе их филантропии или стремлению к научной объективности. Это произошло потому, что сама изоляция мало-помалу получила терапевтическое значение — через пересмотр всех социальных и политических жестов, всех ритуалов, связанных со сферой воображаемого либо морали, всего того, что на протяжении более чем столетия было заклятием для безумия и неразумия». (Там же. С. 430.)

[2] Там же. С. 453.

Лечебница XIX века, говорит Фуко, не санкционирует виновность безумца, но организует её как сознание *другого* (aliéné) и как терапевтическое вмешательство в существование сумасшедшего. Эта виновность делает безумца объектом наказания, постоянно присутствующего в его сознании и в сознании *другого.* Этот процесс превращения сумасшедшего в *объект для другого* осуществляется благодаря понятиям Труда и Взгляда. Так в творчестве Фуко впервые намечается очень важный для него образ — образ *паноптического наблюдения.* Наука о «душевных болезнях», утверждает он, так никогда и не выйдет за пределы наблюдения и классификации. Иными словами, она не превратится в диалог. В XX столетии психоанализу удалось совместить «абсолютный взгляд» надзирателя с монологом надзираемого, сохраняя в общем прежнюю структуру, но в то же время уравновешивая её структурой речи, не знающей ответа. Заслуга Фрейда, считает Фуко, в том, что он восстановил прерванный *диалог* разума и безумия. Изоляция эпохи Ренессанса заставила безумие молчать, однако здесь завязался бессловесный диалог борьбы. В психиатрии XIX столетия за бредом безумия отрицали самый статус языка. Психоанализ стал полем, в котором разум стал слушать язык безумия. Впрочем, признаёт Фуко, Фрейд придал фигуре врача абсолютный, божественный статус, сделав присутствие врача «абсолютным взглядом» и неизменно присутствующим в сознании душевнобольного Молчанием.[2]

---

[1] Там же. С. 454.

[2] В своей комментирующей текст «Истории безумия» статье Фуко поясняет свою мысль следующим образом: «Начиная с Фрейда западное безумие утратило языковой характер, поскольку превратилось в двойной язык (язык, который существует лишь в своей речи, речь, которая изрекает лишь свой язык) — то есть матрицу языка, которая в строгом смысле ничего не говорит. Сгиб говорения, которое ничего не говорит, ничего не творит, отсутствие творения. Надо будет как-нибудь воздать должное Фрейду: он отнюдь не заставил говорить безумие, которое веками как раз и было языком (языком исключенным, болтливой тщетой, речью, незримо окаймлявшей продуманное безмолвие разума); напротив, он исчерпал неразумный Логос безумия; он иссушил его; заставил отойти слова безумия к их

Научное знание о безумии, каким оно сформировалось к XX столетию, представляет собой ряд антиномий:

Тезис	**Антитезис**
Безумие обнаруживает «первичную» истину человека — истину примитивных желаний.	Безумие обнаруживает «конечную» истину человека, являя собой форму «порчи» мира и человека, связанной с цивилизацией.
Безумие показывает ограниченность человеческой свободы телесной детерминированностью, выступая «торжеством органического» — той истины о человеке, которая только и поддаётся объективизации и научному восприятию.	В отличие от телесных болезней, безумие выявляет ту «дикость» человека, которая только и придаёт смысл свободе человека.
Безумец невинен в силу своей невменяемости.	Все поступки безумца порождаются именно его безумием с присущим ему детерминизмом.
Поскольку в безумии обнаруживается «истина человека», излечение от безумия невозможно.	Обнаруживаемая в безумии «истина человека» вступает в противоречие с его нравственной и социальной «истиной», а потому главным моментом в лечении безумца является подавление его «истины».

Если в XIX в. эти антиномии соприсутствовали в лирическом и поэтическом узнавании безумия, то для науки XX в. они предстают как противоречия и источники теоретических конфликтов. Впрочем, подробное рассмотрение обозначенных антиномий Фуко оставляет на «потом», которое, как известно, никогда не наступает. Однако третья антиномия ещё встретится нам в курсе лекций «Ненормальные». Пока же философ подчёркивает, что эта система противоречий указывает на скрытую «когерентность антропологической мысли», в которой бинарная структура неразумия классической эпохи (истина и заблуждение, мир и фантазм, бытие и небытие и т. п.) сменяется трёхчленной антропологической структурой: человек, его безумие и его истина.

Центральный момент объективизации человека, говорит Фуко, представляет собой его переход к безумию. «Безумие — это самая чистая, самая главная и первичная форма процесса, благодаря которому истина чело-

---

источнику — к этой белой области самоподразумевания, где ничего не говорится». (*Фуко М.* Безумие, отсутствие творения // Фигуры Танатоса: Искусство умирания. Сб. статей / Под ред. А. В. Дёмичева, М.С. Уварова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. С.208.)

века переходит на уровень объекта и становится доступной научному восприятию. Человек становится *природой* для самого себя лишь в той мере, в какой он способен к *безумию*. Безумие как стихийный переход к объективности (passage spontané à l'objectivité) — конститутивный момент становления человека как объекта».[1] Парадокс позитивной психологии XIX в. состоит в том, что сама её возможность заложена в негативном моменте: психология личности отталкивается от её раздвоения, психология памяти — от амнезии, психология языка — от афазии и т. п. «Истина человека высказывает себя лишь в момент своего исчезновения; она проявляется лишь тогда, когда становится иной, отличной от самой себя».[2]

«История безумия» не является исследованием по истории психиатрии, каковым её часто считают. Фуко не собирался писать ни историю психиатрии, ни историю безумия как такового (хотя многие пассажи его текста и дают повод для такого понимания). В своём радиоинтервью 31 мая 1961 г.[3] Фуко подчёркивал, что, несмотря на представления эпохи Просвещения о том, что «примитивные» народы не страдают сумасшествием, безумие является абсолютно универсальной проблемой, и культур без сумасшествия не бывает. Его исследование рассматривает частный случай — реакцию классического рационализма на безумие, — что позволяет увидеть в новом свете процесс формирования современной западной цивилизации. В наши дни безумие целиком узурпировала медицина. Фуко стремился показать, что такое положение вещей существовало не всегда, и что сам медицинский дискурс о безумии есть продукт *практики* изоляции. Кроме того, Фуко акцентирует ещё один, очень важный для него момент: в XX веке, считает он, безумие вновь становится тем, чем оно было в XV и XVI вв., т. е. вновь обретает свой голос, на сей раз — в текстах Ф. Ницше, Р. Русселя и А. Арто. Ретроспективно Фуко оценивал «Историю безумия» как книгу, которая изменяет отношение к безумию, сложившееся в западной культуре.

Основные идеи своей книги Фуко в сжатой форме изложил в статье «Безумие, отсутствие творения», включённой в качестве приложения в третье издание «Истории безумия» (1972). «Может быть, — писал он здесь, — наступит такой день, когда перестанут понимать, что такое безумие. Эта фигура замкнется на себе, не позволяя более разгадывать следы, которые она оставит. А для несведущего взгляда будут ли сами эти следы чем то иным, нежели простыми черными отметинами? Вернее всего, они будут вписаны в конфигурации, которые сегодня нам никак не нарисовать, но которые в будущем станут необходимыми координатами прочтения нашего бытия и нашей культуры, нас самих».[1] Таким образом, Фуко пытается разгадать загадку «внеположенности», того разграничения, что правит западной культурой на протяжении пяти последних столетий. Запад отбрасывает за свои пределы то, в чём он узнаёт себя: хотя уже в XIX в. европейцы поняли, что безумие образует «обнажённую истину человека», его оттесняют в какое-то нейтральное пространство. Своё время Фуко считает наиболее благоприятным для возможности анализа этого отчуждения, поскольку теперь психическое заболевание и безумие, перепутанные в XVII в., стали расходиться в языке, а значит, и в нашем восприятии. Смешение психиатрического знания и антропологической рефлексии «распутывается». Однако этот процесс далеко не завершён, и полный анализ отчуждения безумия пока не представляется возможным.

---

[1] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 512. Этот пассаж часто цитируют, забывая при этом о его полемической направленности: Фуко не разделяет идеалов антропологии и научной «объективности» вообще. Впрочем, и сам он об этом порой «забывает».

[2] Там же. С. 513.

[3] Беседа с Н. Брис, текст которой был опубликован много позже: Interview de Michel Foucault // Objectifs 5. Automne 1985.

Эта статья интересна ещё и тем, что в ней содержится набросок будущих работ Фуко, анализирующих системы запретов в языке. Но и здесь, как ему кажется, время для анализа ещё не пришло: «Разве можно использовать нынешние языковые разграничения? Разве можно выделить — на пределе запретного и невозможного — эти законы лингвистического кодекса (то, что столь красноречиво называют языковыми погрешностями); затем внутри кодекса, среди существующих слов или выражений, выделить те, которые оказались под запретом произнесения (религиозная, сексуальная, магическая серии богохульных слов); затем — речения, которые будто бы разрешены кодексом, позволены в речевых актах, но значения которых непереносимы в данный момент для данной культуры: ведь в этом случае метафорический оборот или изворот невозможен, ибо сам смысл становится объектом цензуры»[2].

Защита диссертации Фуко состоялась 20 мая 1961 г., в субботу. Процедура началась в половине второго пополудни в Зале Луи-Лиара, похожем на старинный итальянский театр, с длинной деревянной эстрадой и ложами. В зале собралось около сотни человек, заинтересованных необычной темой диссертации. Диссертационный совет, или «жюри», возглавлял Анри Гюйе, историк философии, ставший профессором Сорбонны в 1948 г., известный своими работами о Декарте, Мальбранше, Мэн де Биране и Конте. В жюри сидели также Кангийем и Лагаш, возглавивший к этому моменту кафедру психопатологии в Сорбонне. От этой тройки можно было ожидать самых каверзных вопросов. Да и вообще защита диссертации в Сорбонне представляет собой довольно тяжёлую инициацию.

---

[1] *Фуко М.* Безумие, отсутствие творения. С. 203.

[2] Там же. С. 205.

Защита начиналась со «второй диссертации», перевода кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения». Оппонентами выступали Ж. Ипполит и Морис де Гандийяк, специалист по Средневековью и Ренессансу. Фуко объяснил особенности своего перевода и предпринятого им структурного и генетического анализа. Генетический анализ призван определить пути выработки текста, над которым Кант трудился в течение двадцати пяти лет. Структурный анализ определяет положение этой работы в философской системе Канта и выявляет её соотношение с кантовской «критикой». В своей речи Фуко использовал выражения, впоследствии получившие большую известность в его собственных работах: «археология кантовского текста» и «глубинная геология».[1] (Ниже мы увидим, что Кант неизменно выступает для творчества Фуко как один из характерных авторов, в работах которых обозначился перелом западной эпистемы, в частности, Фуко находит у Канта антропологизм, с которым он будет бороться.). Члены жюри высказали несколько критических замечаний, и Фуко в ответ заявил, что этот текст не предназначен для публикации. И действительно, текст «второй диссертации» до сих пор не издан, а вот сделанный Фуко перевод «Антропологии» вышел в свет в 1963 г.[2]

Затем наступила очередь «основной диссертации». После короткого перерыва Фуко вышел к трибуне и стал объяснять суть своего исследования, которое, по его словам, было посвящено в большей мере сумасшедшим, нежели врачам. Такая книга, в принципе, и не могла быть написана, поскольку безумие заставляют молчать. Поэтому ему пришлось обозначить непрекращающийся диалог между разумом и неразумием и заставить заговорить лишённое языка безумие. Работа с архивными документами убедила его в том, что безумие является не «естественным феноменом», но, скорее, фактом цивилизации. В любом обществе безумие представляет собой инаковость и «чужой язык». Поэтому история безумия невозможна без истории культур, которые описывают и преследуют его. Фуко подчеркнул, что для успешного выполнения исследования ему пришлось отказаться от понятий современной психиатрии, которая представляет собой одну из исторических форм отношений между разумом и неразумием. Он закончил своё выступление словами:

— Чтобы говорить о безумии, нужно обладать поэтическим талантом.

— Который у вас есть, — заметил Кангийем.

Началось обсуждение. Лагаш выразил своё недоумение по поводу предложенной Фуко трактовки происхождения психиатрии из института изоляции. Гюйе ограничился частными замечаниями о недостатке собственно медицинской и психиатрической информации в работе. Он отметил множество мелких исторических погрешностей и выразил сомнение в верности многих интерпретаций исторических фактов и текстов религиозного содержания. Самые серьёзные возражения с его стороны вызвали пассажи Фуко о Декарте и о «Племяннике Рамо» Дидро. Он упрекнул диссертанта в «аллегоричности мышления» и в заключение заявил о невнятности определения безумия как «отсутствия творения». Фуко признал правомерность этого замечания и впоследствии попытался объяснить свою позицию в большой статье, изданной как приложение к «Истории безумия» (выше у нас уже шла о ней речь).[1]

---

[1] Интерес Фуко именно к этому кантовскому тексту отнюдь не случаен, ведь в «Антропологии» Кант много говорит о психопатологии и систематизирует психиатрические понятия.

[2] *Kant E.* Anthropologie du point de vue pragmatique. Trans. M. Foucault. P.: “Vrin”, 1963.

На этом процедура была закончена, и Фуко по традиции пригласил членов жюри выпить по стаканчику вина. Жюри в лице своего председателя присвоило Фуко степень «доктора литературы» «с похвальной оценкой». Через несколько дней Гюйе написал официальное заключение:

20 мая г. Мишель Фуко, преподаватель факультета Литературы и Гуманитарных наук в Клермон-Ферране, представил свою докторскую диссертацию:

> — Кант: «Антропология», введение, перевод и комментарии. Малая диссертация. Респондент: г. Ипполит.
>
> — «Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху». Основная диссертация. Респонденты: г. Кангийем, первый оппонент; г. Лагаш, второй оппонент.
>
> В жюри также участвовали г. де Гандийяк (по малой диссертации) и председатель (по основной диссертации).
>
> Две работы, представленные Фуко, хотя и весьма различные, тем не менее в равной степени вызвали как похвалы, так и критику. Очевидно, что г. Фуко весьма начитан и обладает яркой индивидуальностью и мощным интеллектом. Защита лишь подтверждает эти суждения. Две представленные работы замечательны своей ясностью, лёгкостью, элегантной точностью мысли, решительно сознающей, куда она движется и, невзирая на эмоции, контролирует себя. Однако здесь очевидно и определённое отсутствие интереса к тяжёлому труду, которое всегда сопутствует самым утончённым рабо-

---

[1] «Открывшееся как язык, который замалчивает себя, поскольку сам на себя накладывается, безумие не может ни обнаружить, ни дать слова какому-то творению (ни чему-то такому, что при участии гения или удачи могло бы стать творением); оно обозначает пустоту, из которой исходит это творение, то есть место, в котором оно непрестанно отсутствует, в котором его никогда нельзя найти, поскольку оно там никогда не находилось. Там — в этой бледной области, в этом сущностном укрытии — разоблачается близнецовая несовместимость творения и безумия; это слепое пятно их обоюдной возможности и их взаимного исключения». (*Фуко М.* Безумие, отсутствие творения. С. 210.)

там. Перевод текста Канта корректен, но недостаточно тонок. Идеи соблазнительны, но изложены слишком поспешно на основании лишь нескольких фактов: г. Фуко в большей мере философ, нежели толкователь или историк.

Судьи, оценившие малую диссертацию, сделали заключение, что она сочетает два рабочих момента:

1. историческое введение, которое представляет собой схему книги по антропологии и, как заметил г. Ипполит, вдохновляется более Ницше, чем Кантом;

2. перевод кантовского текста, который здесь служит скорее предисловием и должен быть пересмотрен. Г. Гандийяк заявил кандидату, что ему следует разделить эти две части, переработав введение в полноценную книгу и подготовив отдельно критическое издание кантовского текста.

Все три экзаменатора, работавшие преимущественно с основной диссертацией, оценили оригинальность работы. Автор предпринял целенаправленный поиск идеи, которую человечество в каждую эпоху формирует относительно безумия, выделив несколько ментальных «структур» «классической эпохи», т. е. XVII, XVIII и начала XIX столетий. Не представляется возможным перечислить здесь все вопросы, вызванные его работой. Позволю себе лишь высказать следующее: Кангийем спрашивал, имеем ли мы дело с диалектикой или с историей структур. Г. Лагаш выразил сомнение в том, что автору действительно удалось освободиться от понятий, выработанных современной психиатрией, чтобы определить эти структуры и набросать их исторический портрет.

Председатель предложил кандидату объяснить глубинную метафизику его исследования: определённую «ревалоризацию» опыта безумия в свете случаев Антонена Арто, Ницше и Ван Гога.

Впечатление, оставленное этой защитой, сводится к любопытному контрасту между несомненным талантом, который все признали в кандидате, и многочисленными недоработками, выявленными в течение сессии. Г. Фуко, несомненно, писатель, но то, как г. Кангийем критиковал риторику отдельных частей, заставило председателя думать, что он слишком заботится о произведении “эффекта”. Его эрудиция не подлежит сомнению, однако председатель отметил случаи, обнаруживающие тенденцию выйти за границы фактов. У всех сложилось впечатление, что критические замечания, адресованные работе, были бы ещё многочисленнее, если бы жюри включило в свой состав историка искусства, историка литературы и историка институций. Г. Фуко действительно обладает эрудицией в области психологии. Однако г. Лагаш нашёл, что психиатрическая

> информация несколько ограниченна и что страницы о Фрейде грешат поверхностностью.
>
> Таким образом, по здравом размышлении очевидно, что эти две диссертации вызвали обильную и серьёзную критику. Тем не менее, не вызывает сомнения тот факт, что основная диссертация весьма оригинальна, а представивший её человек, обладающий интеллектуальным «динамизмом» и талантом к представлению своих идей, заслуживает самой высокой оценки. Именно поэтому, несмотря на недоработки, эта степень присуждается ему единогласно и с наивысшей похвалой.
>
> Анри Гюйе, 25 мая 1961.[1]

Несмотря на упомянутые Гюйе «недоработки», диссертация Фуко была удостоена бронзовой медали от Центра Национальных Научных Исследований (CNRS). Кроме того, Фуко наконец-то получил учёную степень доктора.

«История безумия», будучи издана приличным издательством, не имела почти никакого резонанса у широкой публики. Она вызвала интерес только у нескольких людей — Р. Барта, М. Бланшо и британских антипсихиатров. В обзорах «Le Temps modernes» и «Esprit» книгу даже не упомянули. Позже Фуко говорил о негативной роли Коммунистической партии, которая насаждала догматический марксизм в умах «левых» интеллектуалов, которые, таким образом, были не в состоянии оценить критический потенциал его работы, не злоупотреблявшей марксистской терминологией.[2] В 1978 г. он сказал: «Я полагал, что в моей книге было что-то, что могло заинтересовать интеллектуалов, посвятивших себя исследованию социальных и политических систем... Я был уверен, что [она] должна представлять интерес хотя бы для марксистов. Но всё было тихо».[3] Впрочем, отклики на книгу всё же были: Мишель Сёрр написал большую статью, а Робер Мандро — длинный комментарий в «Анналах», причём статья последнего сопровождалась «Примечанием» патриарха «новой истории» Ф. Броделя, высказавшегося о книге Фуко весьма благосклонно.

М. Сёрр увидел в «Истории безумия» «прозрачную геометрию» патетического языка людей, подвергнутых изгнанию и отчуждению, «книгу об одиночестве», развивающую ницшеанское понимание трагедии.[4] Барт отметил, что Фуко удалось показать безумие не как медицинский феномен, но как элемент цивилизации: безумие — не болезнь, а некоторая переменная, составляющая гетерогенный смысл каждой эпохи.[1] Мандро подчеркнул, что безумие в современном мире встречается лишь в своей лирической форме (Нерваль и Арто), каковое обстоятельство Фуко приходится оспаривать, однако закончил своё эссе заявлением о том, что книга Фуко как нельзя более своевременна.[2] Бродель восхищался способностью Фуко рассматривать проблему с разных точек зрения. Этот автор первым заметил характерную особенность сочинений Мишеля: они не предлагают универсального метода исследования, который можно было бы применять в смежных или далёких областях; убедительность его работ проистекает из его литературного таланта.[3] В общем, книга встретила доброжелательный приём со стороны самых авторитетных для Фуко учёных. Даже Г. Башляр сообщил ему в письме о том, что книга произвела на него огромное впечатление и убедила в том, что ради социологического исследования не обязательно ехать в Полинезию, ведь европейцы — точно такие же «дикари». Письмо заканчивалось похвалами в адрес молодого исследователя и приглашением в гости.[4] Фуко не нашёл времени съездить к Башляру, а в октябре старый философ умер.

---

[1] Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 113–115.

[2] *Foucault M.* Vérité et pouvoir (interview) / / L'Arc. 1977. № 70. P. 16.

[3] *Trombadori D.* Colloqui con Foucault. P. 43–44.

[4] *Serres M.* Géométrie de la folie / / Mercure de France. 1962. Août. P. 683–696 ; September. P. 63–81.

Жан Лакруа в «Le Monde» назвал книгу Фуко шедевром, который затрагивает самые глубинные проблемы западной культуры и, несмотря на большой объём, доступен всем и каждому.[5] Октав Маннони в «Les Temps Modernes», напротив, нашёл книгу несколько запутанной и трудной для чтения и раскритиковал метод Фуко. Сам Фуко впоследствии не раз говорил о молчании, которым журнал Сартра встретил его первую работу; как мы видим, он был не совсем прав. Отклики поступали даже из-за границы. Джон К. Саймон из Йельского университета похвалил книгу Фуко и сравнил её с работами Й. Хёйзинги[6], а Ж. Эрман заявил о её важности в исследованиях культурного наследия Запада.[7] Ричард Ховард в «Times Literary Supplement» написал, что книга трудна для чтения, но отличается блестящей аргументацией и поднимает чрезвычайно важные для современности проблемы.[8]

---

[1] *Barthes R.* Savoir et folie // Critique. 1961. № 17. P. 915–922.

[2] *Madrou R.* Trois Clés pour comprendre l'*Histoire de la folie à l'âge classique* // Annales : ESC. 1962. juillet-août. P. 761–771.

[3] Ibid. P. 771–772.

[4] См.: Michel Foucault, une histoire de la vérité. P.: "Syros", 1985. P. 119.

[5] *Lacroix J.* La Signification de la folie // Le Monde. 1961. December 8. P. 8. Расширенная версия этой статьи вышла в книге: Lacroix J. Panorama de la philosophie française contemporaine. P.: PUF, 1966, P. 208–216.

[6] *Simon J. K.* // Modern Language Notes. 1963. Vol. 78. P. 85–88.

[7] *Ehrmann J.* // French Review. 1962. Vol. 36. № 1 (October). P. 99–102.

[8] *Howard R.* The Story of Unreason // Times Literary Supplement. 1961. October 6. P. 653–654.

М. Бланшо оценил книгу как «экстраординарную».[1] Позже, уже после смерти Фуко, он вновь обратился к этой работе, отметив, что термин «безумие» у Фуко оказывается источником двусмысленности: он рассуждает о безумии лишь косвенно, уделяя основное внимание «способности к исключению». «Существенно на самом деле как раз разделение, существенно исключение, а не то, что именно исключают или разделяют».[2] Фуко, продолжает Бланшо, исследовал проблемы, всегда относившиеся к философии (рассудок и безрассудство), однако делал это окольными путями, через историю и социологию, выдвигая в истории на первый план некоторую прерывистость, не превращая её в то же время в разрыв. Фуко соблазнился идеей о том, что безумие есть внеположный истории фундаментальный опыт. Однако это была плодотворная ошибка, ибо благодаря ей он «осознал отсутствие у себя большого вкуса к понятию глубины, дабы преследовать потом в дискурсах скрытые смыслы, впечатляющие секреты, иначе говоря — второе и третье дно смысла, которое можно исчерпать до конца, это правда, но лишь исказив сам смысл».[3] «История безумия», подчёркивает Бланшо, книга незаурядная, насыщенная, напористая и «почти безрассудная». Что же касается её роли как докторской диссертации, она знаменует «столкновение Университета и безрассудства».[4] Это не столько история безумия, сколько набросок «истории пределов», которые устанавливает культура и за которые она отбрасывает то, что определяет как чуждое себе.

На этом благожелательном фоне особенно резко прозвучала критика со стороны бывшего студента Фуко Жака Деррида, который в это время работал ассистентом у Жана Валя в Сорбонне. Валь возглавлял Коллеж философии и попросил Деррида прочесть там лекцию, которую последний посвятил разбору «Истории безумия». Эта лекция легла в основу статьи «Cogito и история безумия», вошедшей в книгу Деррида «Письмо и различие». Фуко присутствовал на этой лекции, но никак не отреагировал на выпады со стороны своего ученика. В 1967 г., когда текст лекции был включён в книгу Деррида «Письмо и различие», реакция Фуко была вполне благожелательной. В это время оба философа состояли в редакционном комитете журнала «Critique». Когда в издательство пришла статья Ж. Гранеля с похвалами в адрес Деррида и ядовитой критикой в адрес Фуко, последний попросил Деррида воспрепятствовать публикации. Деррида заявил, что, как член редакционного правления, он считает неуместным высказывать какие-либо суждения о статье, в которой идёт речь о нём самом. Статья была напечатана и, по-видимому, как её следствие Фуко вскоре написал весьма энергичный ответ на лекцию Деррида.[1] Статья была включена в издание «Истории безумия» 1972 г., и Фуко послал экземпляр Деррида с надписью: «Сожалею, что ответил вам так нескоро». Здесь Фуко говорил о том, что в работах Деррида текст сводится к набору маркеров для чтения. Совершенно игнорируя основную идею и намерение автора, он интересуется лишь «голосами». Рассуждения Деррида — не более, чем «риторическая педагогика», для которой не существует ничего, кроме текста (кстати, оппонент Фуко, действительно, не пытался анализировать систематическую картину «истории безумия», но обращался лишь к отдельным кратким фрагментам текста). Деррида раздувает до немыслимых размеров фигуру Учителя и бесконечно повторяет его текст. Таким образом, Фуко заявил, что «деконструкция» — это восстановление *традиции* и *власти*, с которыми боролось всё его поколение. Это было объявление войны: следующие десять лет Фуко и Деррида не общались. Только в 1981 г., когда Деррида был арестован в Праге по обвинению в торговле наркотиками, Фуко выступил по радио в его поддержку. Вернувшись во Францию, тот позвонил бывшему учителю и поблагодарил его. После этого вражда была забыта.

---

[1] *Blanchot M.* L'Oubli, la déraison // NRF. 1961. Octobre. P. 676–686.

[2] *Бланшо М.* Мишель Фуко, каким я его представляю. С. 11.

[3] Там же. С. 13.

[4] *Бланшо М.* Забвение, безрассудство / Мишель Фуко, каким я его представляю. С.61.

Вскоре после выхода в свет «Истории безумия» в «Le Monde» было напечатано интервью с Фуко.[2] Однако это не прибавило большой популярности столь сложной книге у широких читательских масс. В 1972 г. Фуко признался Клоду Мориаку: «Если бы мне пришлось писать эту книгу сегодня, я сделал бы её менее риторической».[3] В мае 1961 г. было напечатано 3000 экземпляров «Истории безумия», в феврале 1964 г. — ещё 1200. Тогда же вышел сильно сокращённый, «карманный» вариант, который получил бóльшую известность, чем оригинальное издание. В 1965 г. этот сокращённый вариант был переведён на английский язык и издан под названием «Madness and Civilisation». Это издание стало возможным благодаря тому живому интересу, который проявили к Фуко британские антипсихиатры Р. Д. Лэйнг и Д. Купер. Книга вышла в редактируемой Лэйнгом серии «Исследования по экзистенциализму и феноменологии»; Купер написал большое предисловие. О связях Фуко с британской антипсихиатрией мы поговорим в своё время, ведь в те годы, когда Фуко работал над «Историей безумия», «этой проблемой интересовалось мало людей: антипсихиатрия только что “дебютировала” в Великобритании, но никто не знал о её существовании во Франции, да и я не знал, что существовали Лэйнг и Купер».[4]

---

[1] *Foucault M.* Mon Corps, ce papier, ce feu // Paideia. 1971. № 11 (Septembre). P. 583–603.

[2] *Foucault M.* Interview // Le Monde. 1961. Juillet 22.

[3] См.: *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l’espérance est violente. P. 375.

[4] Власть, великолепный зверь // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 18.

По-видимому, отсутствие всеобщего интереса к книге было обусловлено отсутствием в тексте политической перспективы. Р. Кастель подчёркивал, что «История безумия», несмотря на всю свою оригинальность, была прежде всего академическим исследованием, продолжающим французскую традицию эпистемологии. Да и с психиатрической практикой она никак не соотносилась, будучи теоретической работой.[1] Только в 1968 г. книга стала восприниматься как критика пенитенциарных и психиатрических учреждений, однако надо признать, что революционно настроенные интеллектуалы «майской революции» были склонны видеть в «Истории безумия» то, чего в ней не было. Фуко прекрасно знал об этом, и в издании 1972 г. решил изъять предисловие 1960 г., предполагая заменить его текстом, в котором было бы показано его отношение к антипсихиатрическому движению, но в конце концов заменил его кратким «не-предисловием», в котором заявил, что автор не может контролировать процесс чтения своей книги.[2]

ГЛАВА 6. КРИТИКА И КЛИНИКА

> «...Всё здоровое неизбежно делается больным, а всё больное — неизбежно ручным».
>
> Ф. Ницше, «*К генеалогии морали*».

Среди первых читателей рукописи «Истории безумия» был друг Альтюссера и Мерло-Понти Жюль Вюйемин, декан философского факультета университета Клермон-Феррана. Этот пост он унаследовал от своего учителя и благодетеля Мерло-Понти. В 1960 г. Вюйемин прочёл рукопись о безумии и предложил автору, который работал в то время в Гамбурге, читать курс психологии. Фуко сразу согласился. Ему уже надоела жизнь за границей, к тому же, преподавание в Клермон-Ферране позволяло жить в Париже. Он приехал с рекомендациями от Кангийема и Ипполита и 1 октября 1960 г. приступил к чтению лекций. Во всех официальных бумагах его специальность определялась как «философия», ибо психология в то время ещё не получила статуса самостоятельной академической дисциплины (то же касалось и социологии). С конца 1960 до весны 1966 гг. Фуко каждую неделю перемещался между Клермон-Ферраном и Парижем. Все свои занятия он поставил на один день, поездка занимала всего шесть часов, а потому ночевать в гостинице ему приходилось лишь раз в неделю.

---

[1] См.: *Castel R*. Les Aventures de La pratique // Le Débat. 1986. Septembre-novembre.

[2] «Книга появляется на свет — крошечное событие, вещица в чьих-то руках. С этого момента она включается в бесконечную игру повторов; вокруг нее — да и на удалении — начинают роиться двойники; каждое прочтение на миг облекает ее неосязаемой, неповторимой плотью; ее фрагменты получают самостоятельное бытие, им дают оценку вместо нее самой, в них пытаются втиснуть чуть ли не все ее содержание, и, случается, именно в них она в конце концов находит последний приют; возникают двойники-комментарии — иные дискурсы, в которых она должна наконец предстать такой, какая она есть на самом деле, сознаться в том, что скрывала прежде, освободиться от всего напускного и показного». (*Фуко М*. История безумия в классическую эпоху. С. 21.)

Университет Клермона, построенный в 1936 г., располагался неподалёку от лицея Паскаля, где преподавал Бергсон. Фасад был облицован белым камнем, но внутренний двор был очень мрачным и закопчённым. Увидев его, Фуко сказал, что здание похоже на похоронное бюро. Кафедра философии помещалась в первом этаже; во время войны здесь работал Кангийем. Однако в 1963 г. философов переселили во «временные» бараки, сохранившиеся по сей день. Именно здесь студенты Фуко впервые услышали то, что станет книгой «Слова и вещи».

Фуко и Вюйемин быстро подружились, они часто гуляли по улицам старинного города и обедали вместе. Впрочем, к этим совместным трапезам часто присоединялся добрый десяток других преподавателей. Несмотря на тёплые отношения в быту, в философии их интересы сильно рознились. Вюйемина интересовала англо-американская философия, прежде всего логика и математика Б. Рассела. В первой половине 1960-х гг. он издал два тома «Философии алгебры». В политическом отношении Вюйемин со временем всё больше склонялся к правым, тогда как Фуко оставался левым. Они часто спорили, и Фуко примирительно говорил: «Вы — правый анархист, а я — анархист левый». Впрочем, ни один, ни другой не принадлежали ни к какой политической партии. К тому же, в это время Фуко был далёк от той крайне левой позиции, которую он занял в 1970-х гг. Но даже после майских событий 1968 г. Вюйемин, враждебно настроенный по отношению к революционным студентам, сохранил своё уважение к Фуко и содействовал его карьерному росту.

Некоторые люди, знавшие Фуко в те годы, считали его голлистом, по-видимому, из-за его политической деятельности в Польше и дружбы с Э. де Розье, который теперь занял видное место в кабинете министров. И действительно, Фуко часто встречался с Розье и даже выступал неофициальным консультантом по вопросу о реформе университетского образования. Позже возникла идея назначить Фуко помощником «директора» высшего образования в Министерстве образования. Это назначение считалось делом решённым, и Мишель даже получил несколько писем с поздравлениями. Однако весьма влиятельный декан Сорбонны Марсель Дюрри и его не менее влиятельная жена Мари-Жан Дюрри выступили против, заявив, что такой высокий пост не может занимать человек с сексуальными отклонениями. Таким образом, политическая карьера Фуко не сложилась.

В 1965 г. Фуко принял участие в разработке проекта университетской реформы, инициированной Кристианом Фуше, тогдашним министром национального образования. Реформа была одним из грандиозных начинаний де Голля и Ж. Помпиду и вызвала бурление политических страстей. Фуше сформировал т. н. «Комиссию восемнадцати», разрабатывавшую основные принципы реформы с ноября 1963 по март 1964 гг. В январе 1965 г. была создана Комиссия по изучению литературы и науки, которая должна была заняться конкретными деталями; в её состав вошли Ф. Бродель, А. Лихнеровиц, Ж. Вюйемин. В той же комиссии оказался Фуко. Его пригласил Жан Кнапп, соученик Фуко по Эколь Нормаль. В 1962 г. Кнапп служил атташе по культурным связям в Копенгагене и предложил Фуко прочесть лекцию по «Истории безумия». К. Фуше в это время был послом Франции в Дании, и слухи о блестящей лекции Фуко, произведшей впечатление на датских интеллектуалов, дошли до него. В общем, не было ничего удивительного в том, что Фуко вошёл в состав комиссии. Он прилежно посещал все заседания с 22 января 1965 г. по 17 февраля 1966 г. и участвовал в выработке документов.

Реформа вступила в действие в 1967 г. В марте 1966-го Союз преподавателей высшей школы организовал трёхдневную забастовку в знак протеста против неё. Часто говорят о том, что именно эта реформаторская деятельность послужила причиной для студенческих волнений 1968 г. Таким образом, в то время как молодые интеллектуалы готовились строить баррикады, Фуко, чьи книги всегда воспринимались как революционные, работал на голлистов. Ещё один небезынтересный для нас факт: после выхода из коммунистической партии и особенно после посещения Польши Фуко стал испытывать крайнюю неприязнь ко всему, связанному с коммунизмом.

В 1962 г. от сердечного приступа умер Мерло-Понти, и Вюйемин занял его должность в Коллеж де Франс. При обсуждении кандидатуры нового декана Фуко, ставший директором секции философии, предложил Жиля Делёза. Они не виделись уже десять лет, однако Делёз только что издал свою книгу о Ницше[1], в которой писал, что «современная философия, в значительной своей части, жила и живёт до сих пор за счёт Ницше, однако дела при этом складываются, быть может, вовсе не так, как того хотелось самому мыслителю».[2] Книга восхитила Фуко, он обнаружил у Делёза сходство с собственной мыслью и очень хотел работать с ним в одном университете. Вюйемин поддержал эту идею и написал письмо Делёзу, который в то время поправлял здоровье после обострения туберкулёза лёгких в деревушке неподалёку от Лимузена. Делёз вскоре приехал в Клермон и провёл целый день с Фуко и Вюйемином. Философский факультет единодушно поддержал кандидатуру Делёза, однако Министерство образования выдвинуло другого кандидата, Роже Гароди. Это было тем более странно, что Гароди являлся членом политбюро ФКП и ярым сталинистом. По слухам, за него ходатайствовал сам Ж. Помпиду. Декан выступил с официальным протестом, однако министерство настояло на своём, и Делёз отправился в Лион. Фуко, в юности с увлечением читавший работы Гароди, теперь относился к нему крайне враждебно и использовал любой случай, чтобы подчеркнуть свою неприязнь. Гароди пытался уладить конфликт и однажды появился на пороге парижской квартиры Фуко с просьбой о приватной беседе. Мишель попытался захлопнуть дверь, однако Гароди успел сунуть ботинок в щель и добился-таки разговора, который, впрочем, представлял собой поток взаимных оскорблений.

---

[1] *Deleuze J.* Nietzsche et la philosophie. P., 1962.

[2] *Делёз Ж.* Ницше и философия. Пер. О. Хомы. М.: «Ad Marginem», 2003. С. 33.

У неприязни Фуко к Гароди было три причины. Во-первых, он считал, что в интеллектуальном плане Гароди ничего из себя не представляет. «Никакой он не философ, — говорил Мишель, — и здесь он нам не нужен». Это была, так сказать, официальная версия. Но близким друзьям Фуко признавался, что терпеть не может этого сталиниста-партаппаратчика. В общем, в его лице Фуко сводил счёты с компартией. Однако была и третья причина: Гароди был злейшим врагом Альтюссера; в середине 1960-х гг. он пытался помешать публикации двух наиболее значительных книг учителя Фуко — «За Маркса» и «Читать “Капитал”». Мишель не прощал ему ничего и особенно злился, когда Гароди допускал какую-либо профессиональную ошибку. Например, Гароди предложил студенту сделать перевод «Размышлений» Марка Аврелия с латыни. Более эрудированный Фуко знал, что оригинальный текст написан по-гречески и буквально взорвался, грозя своему недругу административным трибуналом. Социолог Жан Дювина вспоминал такой диалог:

Гароди: Что вы имеете против меня?
Фуко: Я ничего не имею против вас. Только против глупости.[1]

В конце концов «партаппаратчик» сдался и попросил о переводе в университет Пуатье. Ирония судьбы: Фуко вырвался из захолустья Пуатье, а Гароди добровольно отправился туда в ссылку. Фуко ликовал. Гароди впоследствии «вычистили» из компартии, и он обратился сперва в христианство, а потом в ислам.

В это время окрепла дружба Фуко и Делёза. Они встречались каждый раз, когда Делёз приезжал в Париж. Делёз и его жена подолгу жили в квартире Фуко. Кроме того, в Клермоне Фуко подружился с Мишелем Сёрром. По мере написания «Слов и вещей» он показывал отдельные части

---

[1] *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 110.

Сёрру и внимательно прислушивался к его замечаниям. Когда Фуко уехал из Клермона, они надолго потеряли друг друга из вида и снова встретились только в 1969-м в Венсенне.

Те, кто знал Фуко в эти годы, описывают его как «денди»: он носил чёрный костюм, белые свитеры и зелёную шляпу. Соученики по Эколь Нормаль помнили его как бледного, измождённого и неловкого юношу. Теперь, встречая его, они никак не могли поверить, что этот элегантно одетый жизнерадостный человек — тот самый Фуко. В Клермоне он читал курс по общей психологии, а лекции по социальной и детской психологии, которые ему были неинтересны, он передал двум своим ассистенткам, Н. Виаллано и Ф. Парьен, которых в университете прозвали «сёстры Фуко». Мишель честно предупреждал своих студентов в начале семестра: общей психологии как таковой не существует. Он много говорил о проблемах языка и лингвистических теориях, а также о психоанализе. От Маркса он отказался, но Фрейд по-прежнему привлекал его внимание. Он часто цитировал Лакана и рекомендовал студентам читать «французского Фрейда». Кроме того, он читал курсы по истории права, а также по истории сексуальности. Эти темы показывают движение Фуко к новым книгам, ещё только рождавшимся в его голове. И наконец, он по-прежнему много возился с тестами Роршаха.

Фуко был блестящим лектором. Он расхаживал по подиуму и говорил, не делая пауз, лишь изредка заглядывая в план лекции, лежащий на столе. Несмотря на оригинальность тем, его курсы были вполне академическими и удобными для записи. Он любил поражать студентов: посреди лекции он мог внезапно остановиться и спросить аудиторию: «Вы хотите знать, что такое структурализм?» После нескольких минут тишины он давал объяснение и увязывал его с ранее изложенным материалом. Студенты часто подходили побеседовать с ним после лекций и нередко провожали его на вокзал, чтобы выпить с ним по рюмочке. Его необычные манеры и фамильярные отношения со студентами нравились далеко не всем преподавателям. Его считали высокомерным и эксцентричным. Провинциальные преподаватели негодовали на «парижского интеллектуала». Фуко действительно жил в Париже, в буржуазном пятнадцатом округе. Он тесно общался с литературным авангардом и писал для таких периодических изданий, как «Critique»[1], «Tel Quel»[2] и «NRF»[3]. Его статьи были посвящены Батаю,

---

[1] *Foucault M.* Un si cruel savoir // Critique. 1962. № 182. P. 597–611; Foucault M. Le language de l'espace // Critique. 1964. № 203. P. 378–382.

[2] *Foucault M.* Débat sur la poésie // Tel Quel. 1964. № 17. P. 12–54 et 69–82; *Foucault M.* Le language à l'infini // Tel Quel. 1963. № 15. P. 44–53.

[3] *Foucault M.* Le cycle des grenouilles (review) // La Nouvelle Revue Française. 1962. №. 114. P. 1159–1160; *Foucault M.* La métamorphose et le labyrinthe // La Nouvelle Revue Française. 1963. № 124. P. 638–661 (5-я глава книги о Р. Руссе-

Бланшо и Клоссовски. В начале 1960-х гг. совмещение светской жизни в Париже и преподавания в провинциальном университете было весьма необычным.

В Клермоне Фуко назначил Дефера ассистентом на часть ставки. Когда один из членов факультетского совета спросил Фуко, какими критериями он руководствовался, отдав предпочтение этому молодому человеку перед другим претендентом, немолодой женщиной, философ ответил: «Нам здесь не нужны старые девы». Университет был шокирован. Такое грубое заявление, возможно, было обусловлено тем, что Фуко уже осточертели и Клермон, и психология. Он уже несколько раз пытался сбежать из слишком душной для него атмосферы Клермона. В 1963 г. он хотел принять назначение на должность директора Французского института культуры в Токио, но декан уговорил его остаться, написав к тому же в министерство о том, что Фуко некем заменить. В 1965 г. психолог Ж. Гурвич приглашал его в Сорбонну, но Кангийем отговорил Мишеля от этого шага: ему пришлось бы работать в обществе недоброжелательно настроенных социологов и психологов. К тому же, Гурвича недолюбливали коллеги, так что любого предложенного им кандидата, скорее всего, провалили бы. Фуко оставался в Клермоне, но не оставлял своих попыток сбежать. Куда угодно, хотя бы и за границу: он несколько раз просил ответственного за культурные международные связи Ж. Сиринелли подыскать для него какое-нибудь место. С Сиринелли он познакомился в Эколь Нормаль в начале 1950-х г.; кроме того, оба дружили с Бартом. Сиринелли не советовал Фуко ехать в Конго, в университете которого окопались философы старой школы; в Бразилии ему понравилось, но оставаться там он не захотел. В Сан-Паулу Фуко ездил в 1965 г. и в течение двух месяцев читал там лекции. В Бразилии его никто не знал; португальский перевод «Душевной болезни» появился только в 1969 г. Впрочем, эта страна с её неспешным стилем жизни произвела на Фуко хорошее впечатление, и в 1970-х он ещё четыре раза ездил туда. Наконец, в 1966 г. он исхлопотал отпуск для поездки в Тунис и навсегда распрощался с Клермоном.

Эти годы были для Фуко очень продуктивными. Он затевал множество проектов, которые тут же оставлял, чтобы возродить их позже в новом качестве. Прежде всего, Пьер Нора предложил ему написать своего рода продолжение к «Истории безумия». Нора планировал издание серии работ под общим названием «Архив», в которых историки должны были собрать и прокомментировать документы *классической* эпохи. Фуко, явившийся на встречу с Нора одетым в чёрное, в фетровой шляпе и золотых запонках, немедленно согласился работать с текстами о тюремном заключении. Однако этот проект не был реализован. В феврале 1964 г. Фуко подписал кон-

---

ле); *Foucault M.* Le prose d'Acteon // La Nouvelle Revue Française. 1964. № 135. P. 444–459.

тракт с издательством «Flammarion» на книгу «История истерии» (книга должна была выйти в редактируемой Ф. Броделем серии «Новая научная библиотека», и Мишель обязался сдать рукопись в конце 1965 г.). Эта работа также не была написана. Тогда же был подписан контракт на книгу «История декаданса». Хотя ни одна из заявленных книг так никогда и не появилась на свет, позже мы увидим, что их идеи не пропали даром и в той или иной форме были реализованы.

Но были и действительно состоявшиеся работы: в мае 1963 г. одновременно появились две книги Фуко: «Раймон Руссель» и «Рождение клиники». Автор особенно настаивал на том, чтобы они вышли в один день, чтобы показать их равную важность. Впрочем, позже Фуко утверждал, что эти тексты не имеют между собой ничего общего.

Раймон Руссель — французский писатель, который в начале 1960-х гг. ещё не получил широкой известности. Его единственным пропагандистом был Мишель Лейрис, считавший Русселя своим учителем и предшественником.[1] Отец Лейриса был поверенным в делах Русселя, сын немного знал Русселя и потому оказался единственным источником информации о биографии писателя. Но, когда Фуко занялся расспросами, Лейрис заявил, что всё, что ему было известно, он уже опубликовал. Фуко познакомился с творчеством этого автора случайно: однажды, приехав из Швеции на летние каникулы, он зашёл в один из парижских книжных магазинов — лавку издателя Жозе-Корти. Поскольку хозяин был занят беседой с одним из посетителей, Фуко стал разглядывать старые книги, расставленные на полках, и наткнулся на Русселя. Стиль этого автора, напомнивший ему Роб-Грийе, очаровал Мишеля. Он робко спросил Жозе-Корти, кто такой этот Руссель, и в ответ получил презрительный взгляд. С тех пор он стал скупать все книги Русселя.

Раймон Руссель родился в Париже в 1877 г. Он был странным и весьма эксцентричным человеком, страдавший психическими расстройствами. Его лечащим врачом был Пьер Жане, описавшим случай Русселя в своей книге.[2] Незадолго до смерти, в 1933 г., Руссель собирался поехать в Кройцлинген к Бинсвангеру, но по пути заехал в Палермо и был найден мёртвым в гостиничном номере. По официальной версии, он совершил самоубийство, но многие считают, что он был убит каким-то случайным любовником. Фуко поддерживает версию о самоубийстве.[3] Свою книгу[4] он начинает и заканчивает описанием церемониальной подготовки к самоубийству. Фуко посетил М. Лейриса, которого не слишком заинтересовали выкладки философа: он считал, что Фуко склонен находить у Русселя философские идеи, которых у того не было. А. Роб-Грийе также не выразил особенного восторга, лишь однажды упомянув о работе Фуко. М. Бланшо, напротив, восхищался книгой Фуко.[1] Сам же автор впоследствии говорил, что книга о Русселе стоит в его творчестве особняком и не должна связываться с исследованиями по истории безумия и сексуальности.[2]

---

[1] См.: *Leiris M.* Conception et réalité chez Raymond Roussel // Critique. 1954. № 89 (octobre). См. также: Documents sur Raymond Roussel // Nouvelle Revue Française. 1935 № 259 (avril).

[2] *Janet P.* De l'angoisse à l'extase. P., 1926.

[3] *Foucault M.* Pourquoi réédite-t-on Raymond Roussel ? Un précurseur de notre littérature moderne // Le Monde. 1964. 22. août.

[4] *Foucault M.* Raymond Roussel. P.: Gallimard, 1963.

У Русселя Фуко нашёл язык, обладающий необычным свойством — быть чрезвычайно богатым в своей бедности. Используя одни и те же слова в различных случаях, Руссель заставляет их принимать разное значение, сохраняя подспудную связь с предыдущим смыслом. В этом «тропологическом пространстве» (l'espace tropologique) располагается *опыт* Русселя[3] — опыт трансгрессии, выхождения в ту сферу, где «обращение» (retour) вещей не совпадает с «обращением» языка. Так открывается поле, располагающееся «ниже» слов и вещей.[4] Можно было бы сказать, что у Русселя Фуко нашёл тот сверхсистематический бред, который так занимал Лакана, оговорившись, что бредит не сам Руссель, но, скорее, его язык. В рассеивании фразы посредством синонимии открывается интервал, одновременно и свободный от вторжения языка, и выступающий резервом, порождающим слова. Об этом интервале Фуко будет писать в «Словах и вещах»: «Видимые образы, их связи, пробелы, которые вычленяют их и обрисовывают их очертания, — все они будут открываться нашему взгляду лишь вполне связными, уже сочленёнными в той тёмной глубине, которая вкупе со временем подстрекает их».[5] Но, если в классическую эпоху в «тёмной глубине» открываются сочленённые фигуры языка, то опыт Русселя заключается в непосредственном погружении в саму «глубину», в которой он обнаруживает целостным тот язык, который сам же истребил при погружении.[6] Так ему открывается «сияющая видимость (visibilité rayonnante), в которой ничто не видимо».[7] Разоблачение языка оказывается его сокрытием, и в этом сокрытии обнаруживается, что по ту сторону языка нет никакого другого языка, что здесь говорит молчание — смерть. К этой тематике Фуко вернётся пять лет спустя, в статье, написанной для сборника

---

[1] См.: *Blanchot M.* L'Entretien infini. P.: Gallimard, 1969. P. 493.

[2] См.: *Macherey P.* Foucault / Roussel / Foucault (Presentation) // Foucault M. Raymond Roussel. P.: Gallimard, 1992. P. I-XXX.

[3] *Foucault M.* Raymond Roussel. P. 24.

[4] Ibid. P. 40.

[5] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб.: «A-cad», 1994. С. 277. Перевод изменён.

[6] *Foucault M.* Raymond Roussel. P. 62.

[7] Ibid. P. 68.

«Теория ансамбля». Дистанция, будет пояснять он здесь, представляет собой точку бифуркации «Я» на «кривой возврата» (la courbe de son retour).[1]

Первоначально Фуко планировал издать небольшую статью о Русселе в «Critique», но так увлёкся, что неожиданно для себя написал целую книгу. Он рассказывал такую историю:

> Однажды мне позвонил редактор и спросил, чем я занимаюсь. “О, я работаю над книгой о Раймоне Русселе”. “Вы позволите мне прочитать этот текст, когда закончите? Это займёт у вас много времени?” Впервые в жизни я, всегда долго возившийся со своими книгами, гордо ответил: “Я закончу очень скоро”. “Когда?”, — спросил он. Я ответил: “Через одиннадцать или двенадцать минут”, и был совершенно честен, поскольку уже начал печатать последнюю страницу. Такова история этой книги.[2]

Фуко несколько лукавил: ранняя версия первой главы уже была напечатана в литературном журнале летом 1962 г.[3] Редактором, который звонил Фуко, по всей видимости, был Жорж Ламбри, представлявший «Gallimard». Это издательство как раз приступило к переизданию сочинений Русселя, так что книга Фуко пришлась очень кстати. Но, несмотря на своевременность, она не вызвала большого резонанса в учёных и литературных кругах. Из обзоров того времени выделяются лишь небольшие заметки А. Роб-Грийе[4] и Ива Бертера[5]. Ф. Соллерс из группы «Tel Quel» написал самый хвалебный из отзывов.[6]

В это время Фуко много писал и о других важных для него авторах. Так, он написал большую статью на смерть Ж. Батая для специального выпуска «Critique»[7], в котором участвовали также М. Лейрис, А. Метро, Р. Кено, М. Бланшо, П. Клоссовски, Р. Барт, Ж. Валь, Ф. Соллерс и А. Массон. Для Фуко в творчестве Батая самым важным было уничтожение того философского языка, который сводил все суждения к речи субъекта. Здесь философ формулирует многие идеи, позже вошедшие в его «Историю сексуальности», правда, пока он ещё мыслит в терминах Закона и Преступления. (Ниже мы поговорим об этой статье подробнее). Но едва ли не самым важным в творчестве Батая оказался для Фуко смех. В предисловии к «Словам и вещам» он писал, что эта книга инспирирована «смехом, который колеблет все привычки нашего мышления — нашего по эпохе и географии — и сотрясает все координаты и плоскости... вследствие чего утрачивается устойчивость и надёжность нашего тысячелетнего опыта».[1] Конечно, это прежде всего смех ницшеанский, философический и безмолвный[2], но в то же время это и безумный смех, смех литературы, ускользающей из-под власти нормализующего дискурса. Кроме этой статьи, Фуко написал предисловие к первому тому собрания сочинений Батая, вышедшему в 1970 г.[3] Здесь он говорит о важности для современной философии батаевской «атеологии». 1960-е гг. во Франции вообще были «десятилетием критики», когда чрезвычайно важной представлялась деятельность, которую Ю. Кристева охарактеризовала как производство критических текстов, перерастающее в критическое производство текстов, и Фуко прекрасно вписался в эту программу.

---

[1] *Foucault M.* Distance, Aspect, Origine. P. 13.

[2] *Foucault M.* Postscript // Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel. Transl. Ch. Ruas. N.Y.: “Doubleday”, 1986. P. 184–185.

[3] *Foucault M.* Dire et voir chez Raymond Roussel // Lettre ouvrete. 1962. № 4. P. 38–51.

[4] *Robbe-Grillet A.* Enigmes et transparence chez Raymond Roussel // Critique. 1963. № 199 (décembre). P. 1027–1033.

[5] *Bertherat Y.* // Esprit. 1965. Vol. 33. № 1. P. 284–286.

[6] *Sollers Ph.* Logicus Solus // Tel Quel. 1963. № 14. P. 46–50.

[7] *Foucault M.* Préface à la transgression // Critique. 1963. Septembre. № 195/196. P. 751–769.

Этот период в творчестве Фуко можно назвать «литературным»: он пишет о Роб-Грийе, с которым они подружились ещё в Гамбурге, об авангардных авторах, группировавшихся вокруг Ф. Соллерса и журнала «Tel Quel» (в 1963 г. он принял участие в организованном группой коллоквиуме по современной литературе), о Р. Лапорте, М. Бюторе и Ж.-М. де Клезио. Тогда же он написал предисловие к «Диалогам» Ж.-Ж. Руссо[4], комментарии к Ж. Верну, Г. Флоберу[5], Ж. де Нервалю[6], С. Малларме. В этих эстетических текстах Фуко проявил себя приверженцем модернизма. Так, например, он писал, что Флобер — литературный эквивалент Мане: первый постоянно отсылает нас к библиотеке, тогда как второй тяготеет к музею. Модернизм, по его мысли, рефлексивен и автореферентен, антиреалистичен и антигуманистичен. Если судить по статьям этого периода, можно заключить, что Фуко в те годы интересовала исключительно литературная критика. Статей и обзоров, посвящённых научным трудам, он почти не писал. Исключение составляют рецензия на книгу А. Койре «Революция в астрономии. Коперник, Кеплер, Борели»[1] и статья, посвящённая разбору психобиографии Гёльдерлина, написанной Ж. Лапланшем. Здесь Фуко выразил своё презрение к клинической психологии, назвав её «аконцептуальным эклектизмом».[2]

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 28.

[2] «Всем тем, кто ещё хочет говорить о человеке, о его царстве и его освобождении, всем тем, кто ещё ставит вопросы о том, что такое человек в своей сути, всем тем, кто хочет исходить из человека в своём поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит всякое познание к истинам самого человека, всем тем, кто не согласен на формализацию без антропологизации, на мифологизацию без демистификации, кто вообще не желает мыслить без мысли о том, что мыслит именно человек, — всем этим несуразным и нелепым формам рефлексии можно противопоставить лишь философический смех, то есть, иначе говоря, безмолвный смех». (Там же. С. 363.)

[3] *Foucault M.* Présentation // Bataille G. Œuvres complètes I. P.: Gallimard, 1970. P. 5–6.

[4] *Foucault M.* Introduction // Rousseau J.-J. Rousseau juge de Jean-Jacques Dialogues. Texte présenté par M. Foucault. P.: Collin, 1962. P. VII-XXIV.

[5] *Foucault M.* Un "fantastique" de bibliothèque // Cahiers Renaud Barrault. 1967. № 57. P. 7–30.

[6] *Foucault M.* Nerval est-il le plus grand poète du XIXe siècle? Entretien avec C. Bonnefoy // Arts. 1964. № 980.

Жан Пье, чьим шурином был Батай, редактировал журнал «Critique». В одиночку ему было тяжело справляться с этой должностью, и он пригласил участвовать в редакционном правлении Фуко, Барта и М. Дежо. Собрания редакции проходили за завтраками у Пье. В 1967 г. к ним присоединился Деррида.

Фуко стал популярным лектором, которого охотно приглашали на всевозможные культурные мероприятия как во Франции, так и за её пределами. В мае 1962 г. Фуко принял участие в коллоквиуме в Руайомоне «Ересь и Общество в доиндустриальной Европе». Его доклад был озаглавлен: «Религиозные девиации и медицинское знание».[3] В 1962 г. по приглашению французского атташе по культурным связям он прочёл в Копенгагене лекцию «Безумие и неразумие»; в 1964 г. аналогичное выступление (лекция на тему «Язык и литература») состоялось в Бельгии. В 1963 г. первая глава «Истории безумия» была перепечатана швейцарским медицинским журналом.[4] Фуко написал послесловие к немецкому изданию «Искушения святого Антония» Г. Флобера и текст для каталога выставки в Гамбурге. В 1963 г. он издал свой второй и последний перевод, на этот раз с английского (эссе Лео Спитцера).[5]

В сентябре 1963 г. Фуко принял участие в коллоквиуме, организованном группой «Tel Quel». Коллоквиум был для группы очень важен: именно здесь была обозначена установка на восприятие всех без исключения текстов как «литературы». В то время, когда маоизм ещё не стал повальным увлечением «телькелистов», «литература» означала прежде всего «новый роман». А основными авторитетами для группы были Х. Л. Борхес, А. Арто, Гёльдерлин, Понж и Хайдеггер. Именно здесь обнаружилась точка пересечения с Фуко. На коллоквиуме в Серизи-ла-Саль Фуко указал на параллели между «телькелизмом» и сюрреализмом, под которым он понимал прежде всего Батая: сновидения, безумие, неразумие, повтор и удвоение.

---

[1] См: Nouvelle Revue Française. 1961. Décembre. P. 1123–1124.

[2] *Foucault M.* Le "non" du père (revue) / / Critique. 1962. № 178 P. 195–209.

[3] *Foucault M.* Les Déviations religieuses et le savoir médical / / Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. Ed. J. Le Goff. P.: Mouton, 1968. P. 12–29.

[4] *Foucault M.* L'Eau et la folie / / Médicine et hygiène (Génève). 1963. № 613 (23 octobre). P. 901–906.

[5] *Spitzer L.* Art du langage et linguistique. Trsd. M. Foucault / / Études de style. P.: Gallimard, 1962. P. 45–78.

> Вводя понятия “предела” и “трансгрессии”, Батай помог изъять это созвездие из чисто психологического измерения, в то время как “Tel Quel” вывел его на более интеллектуальный уровень.[1]

Впрочем, дебаты были не слишком продуктивны. Соллерс заявил, что действует интуитивно, а потому его работа может оказаться непонятной для философа. Все попытки Фуко придать обсуждению более философский характер закончились неудачей. Ни Соллерс, ни Ж.-П. Фай не пожелали обсуждать пост-соссюровские теории значения, и Фуко откровенно скучал. Несмотря на это, он принял участие во втором коллоквиуме, где речь шла о поэзии. В группе «Tel Quel» Фуко видел своих союзников, хотя и не разделял все без исключения её декларации, и с большой похвалой отзывался о журнале группы: «существование этого журнала что-то изменило в области речи — но что?»[2].

В феврале и марте 1965 г. Фуко принял участие в двух образовательных телевизионных программах. Темами первой из них стали психология и философия: Фуко беседовал с А. Бадью, который вскоре станет весьма заметной фигурой в маоистских кругах, и во многом воспроизвёл идеи, изложенные в «Истории безумия». Когда Бадью спросил его, что он стал бы делать, окажись он преподавателем психологии в лицейском «классе философии», Фуко заявил, что первым делом купил бы себе маску и менял бы голос, «как Энтони Перкинс в “Psycho”[3]». Изложив положение дел в современной психологии, он снял бы маску и заговорил своим обычным голосом.[4] Вторая передача представила пикировку между Фуко и Полем Рикёром по поводу плюрализма в онтологии. Обсуждали заявления Кангийема («нет никаких философских истин») и Ипполита («в философии не может быть ошибок»). Фуко соглашался с Кангийемом в том, что не существует таких критериев, которые позволили бы оценить ту или иную философскую систему как истинную или ложную. Правда, при этом он утверждал, что существует «воля к истине».[5]

---

[1] Débat sur le roman // Tel Quel. 1964. № 17. P. 12.

[2] *Foucault M.* Distance, Aspect, Origine // Théorie d’ensemble. P.: “Seuil”, 1968. P. 11.

[3] Фильм А. Хичкока (1960), в котором маньяк прикидывается то добропорядочным молодым человеком, то его деспотичной мамашей.

[4] См.: Philosophie et psychologie // Dossiers pédagogoques de la radio-télévision scolaire. 1965. 15–27 février. P. 20.

[5] См.: Philosophie et vérité // Dossiers pédagogoques de la radio-télévision scolaire. 1965. 27 mars. P. 1–11.

В июне 1966 г. Фуко напечатал статью о Бланшо, в которой говорил о важности разрушения языкового субъекта.[1] В том же духе он продолжает мыслить в своей статье, посвящённой П. Клоссовски. Они познакомились в 1963 г. благодаря Барту и сразу подружились. Клоссовски посвятил Фуко свой роман «Бафомет» (1965); Фуко прочёл текст в рукописи и много часов обсуждал его с писателем. В 1969–1970 гг. Фуко напишет Клоссовски два восторженных письма[2], а в 1981 г., когда к власти во Франции придут «левые» и Ж. Гаттено спросит у Фуко, кому следует вручить Национальную премию по литературе, тот не задумываясь ответит: «Клоссовски, если он согласится». Клоссовски согласился.

В середине 1960-х гг. Клоссовски занимался подготовкой переводов Ницше, полное собрание сочинений которого готовилось в издательстве «Gallimard». Он действовал в рамках франко-итало-голландского проекта (как ни странно, немцы не принимали в этой работе никакого участия), предполагавшего публикацию текстов, хранящихся в Веймарском архиве. Фуко и Делёз приняли самое активное участие в подготовке 5-го тома, с которого началось это издание. В интервью Фуко заявил, что потребность в новом, критическом издании обусловлена потребностью «уничтожить ложную архитектуру, созданную фанатичным третьим лицом, и восстановить, насколько это возможно, тексты в соответствии с собственным видением Ницше».[3] «Третьим лицом» была Элизабет Фёрстер-Ницше, сестра философа, которой он обязан своей славой теоретика нацизма. Фуко и Делёз написали предисловие к 5-му тому полного собрания сочинений немецкого мыслителя, но, несмотря на сотрудничество, их понимание ницшеанской проблематики всегда существенно различалось. Делёз делал упор на концепцию «силы» и понятия «активного» и «реактивного», сходившихся в концепции «вечного возвращения». Для Фуко же всегда важнее был генеалогический подход в творчестве Ницше.

4–8 июля 1964 г. в Руайомоне состоялся коллоквиум по творчеству Ницше, в организации и работе которого самое активное участие приняли Фуко и Делёз. Фуко прочитал лекцию «Ницше, Маркс, Фрейд».[4] Он не скрывал, что его симпатии на стороне первого. Текст этой лекции весьма интересен для понимания последующих книг Фуко, поэтому мы остановимся на нём подробнее.

Фуко говорит здесь о «техниках интерпретации», которыми пользуются три великих мыслителя. Вместе с тем, он намечает грандиозную и оттого представляющуюся несколько утопической цель: составить когда-нибудь что-то вроде энциклопедии всех известных человечеству техник интерпретации. Предпосылкой для этой работы служит утверждение Фуко о том, что язык в истории культур всегда вызывал два подозрения: 1) что язык говорит, скрывая основной, глубинный смысл, и 2) что язык не ограничивается вербальной формой. Каждая культура вырабатывает собственные техники интерпретации, которые по сути есть способы подозревать язык в том, что он хочет сказать не то, что говорит. В XVI в. вместилищем интерпретации было сходство (ressemblance): только здесь можно что-то сказать, а затем подвергнуть сказанное расшифровке. Фуко перечисляет пять фигур сходства, которые мы скоро увидим mutatis mutandis в его «Словах и вещах»: 1) соответствие, 2) симпатия, 3) эмуляция, 4) примета, 5) аналогия. Эти фигуры задавали два различных типа познания: cognitio (поверхностный переход от одного сходства к другому) и divinatio (движение от поверхностного сходства к сходству глубинному). Рационализм XVII и XVIII вв. лишил эти техники оснований, а мыслители XIX в., прежде всего Маркс, Ницше и Фрейд, открыли новую возможность интерпретации и заново обосновали возможность герменевтики. Эти философы изменили саму природу знака, изменив тот способ, каким можно вообще интерпретировать знаки. Они дали нам техники, при помощи которых мы интерпретируем самих себя, а также тех, кто дал нам эти техники.

---

[1] *Foucault M.* La Pensée du dehors // Critique. 1966. Juin.

[2] Письма опубликованы в издании: Pierre Klossowski. Cahiers pour un temps. P.: Centre Georges-Pompidou, 1985. P. 85–90.

[3] *Jannoud C.* Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent render à Nietzsche son vrai visage // Le Figaro littéraire. 1966. 15 septembre. P. 7.

[4] *Foucault M.* Nietzsche, Marx, Freud // Cahiers de Royaumont. Nietzsche. P.: “Minuit”, 1967. P. 182–192.

Фуко даёт набросок своей будущей «археологии». Если в XVI столетии знаки гомогенно располагались во всех направлениях пространства, то начиная с Ницше, Маркса и Фрейда они оказались размещены в пространстве, дифференцированном с точки зрения глубины (profondeur). Он предлагает понимать глубину не как внутреннее, но как внешнее. Ницше объявил выдумкой идеальную глубину, т. е. глубину сознания: это не внутренний поиск истины, как принято считать, но сокрытие и лицемерие. Разоблачая знаки глубины, интерпретатор опускается вниз по вертикали, чтобы восстановить поверхность. Так движение *вглубь* оказывается стремлением *вверх*, которое делает глубину всё более видимой. Глубина становится тайной поверхности. Фуко заходит на территорию, которую вскоре блестяще опишет Делёз, и даже употребляет термин «складка»: восхождение Заратустры на гору, говорит он, открывает, что глубина есть лишь складка поверхности. Это движение мысли, столь явно выраженное у Ницше, считает Фуко, сопоставимо с предпринятым Марксом в первом томе «Капитала» разоблачением того обстоятельства, что глубина буржуазных понятий денег, стоимости и капитала, есть лишь плоскость. То же касается и пространственности, располагающей больного перед взглядом психоаналитика.

Ницше, Маркс и Фрейд делают интерпретацию бесконечной: знаки сплетаются в неисчерпаемую сеть, бесконечную не потому, что они базируются на неограниченном сходстве, а потому, что появляется некая неустранимая открытость, «зияние». Незавершённость интерпретации у трёх мыслителей обнаруживается в форме отказа от поиска начала. Маркс отказывается от «робинзонады», Ницше — от различия между «началом» и «происхождением», а у Фрейда анализ всегда незавершён. Незавершённость интерпретации, утверждает Фуко, связана с тем, что не существует никакого «интерпретируемого», нет ничего абсолютно первичного, что подлежало бы интерпретации, поскольку всё всегда есть уже интерпретация. Поэтому в интерпретации устанавливается не отношение разъяснения, но, скорее, отношение принуждения. Интерпретация не объясняет некий предмет, но насильственно овладевает уже имеющейся интерпретацией. Так, Маркс интерпретирует не историю производственных отношений, а то отношение, которое уже является интерпретацией и предстаёт как сущность. Фрейд интерпретирует не знаки, а интерпретации. Ницше утверждает, что слова изобретают господствующие классы, а потому слова не указывают на означаемое, а навязывают интерпретацию. Сегодня нам приходится интерпретировать не потому, что существуют некие «первичные» знаки, а потому, что существуют интерпретации. Иными словами, существуют знаки, предписывающие нам интерпретировать их как интерпретации и их же ниспровергать как знаки. Знак становится «недоброжелательным» и «злонамеренным»: будучи всегда уже интерпретацией, он выдаёт себя за что-то другое. Так функционируют деньги у Маркса (во втором томе «Капитала»), симптомы у Фрейда и слова у Ницше. Время интерпретациициклично, в отличие от ограниченного времени знака и линейного времени диалектики. Фуко заканчивает свою речь заявлением о том, что герменевтика и семиология — смертельные враги. Если герменевтика сводится к семиологии, она верит в абсолютное существование знаков, отказывается от принудительности и незавершённости интерпретации и устанавливает террор значения. Таким стал марксизм после Маркса. Если же герменевтика сводится к себе самой, она вступает в область бесконечно подразумевающих самих себя языков, принадлежащую одновременно и «чистому языку», и безумию. Таково творчество Ницше. Симпатии Фуко явно на стороне последнего, ведь техники интерпретации, с которыми работает Ницше, не позволяют вписать его в корпоративные рамки коммунизма или психоанализа.

После выступления Фуко развернулась любопытная дискуссия, в ходе которой П. Валь задал очень важный вопрос: если наше сознание мистифицировано, то кто этот мистификатор? Фуко уклонился от ответа. Пока ему нечего сказать по этому поводу, но его мысль напряжённо работает над этой проблемой, и через несколько лет Валь получит ответ.

Лекция Фуко «Ницше, Маркс, Фрейд» некоторым образом заложила традицию обращения к этой «троице» как союзнику в борьбе с рационалистической метафизикой. П. Рикёр, к которому мы ещё не раз обратимся для «контрастного» прояснения многих идей Фуко, в своём «Конфликте интерпретаций» назвал трёх означенных мыслителей «философами подозрения» и критиками «ложного» сознания.[1] Маркс, Ницше и Фрейд боролись против иллюзии самосознания. Рикёр повторяет мысль Фуко: три «властителя сомнения», пользуясь искусством интерпретации, «открыли горизонты для более аутентичного слова, для нового закона истины», сделав понимание герменевтикой, так что «отныне искать смысл не значит разбирать по складам осознание смысла, а значит расшифровывать выражения смысла в сознании».[2] Иными словами, Маркс, Ницше и Фрейд установили новое отношение между явным и скрытым. При этом, впрочем, если Фуко ставил на первое место Ницше, то симпатии Рикёра на стороне Фрейда, и неудивительно, что он считает что «все трое, не будучи ниспровергателями сознания, в конечном итоге стремятся к расширению последнего».[3] Фуко же, как мы вскоре увидим, движется именно к деструкции представлений о сознании.

Эта ницшеанская линия в творчестве Фуко нашла наиболее яркое выражение в его книге «Рождение клиники». Когда исследователи пытаются понять, каким образом Фуко в эти годы сочетал интерес к литературе и работу с медицинскими архивами, они приходят к единственно возможному объяснению: точкой пересечения этих интересов была философия Ницше.

В 1959 г. умер отец Фуко. По-видимому, это событие заставило Мишеля (он так и не стал Полем) забыть о своей ненависти и в литературной форме отдать своеобразный долг памяти. Книга «Рождение клиники» вышла в серии, редактируемой Ж. Кангийемом.[4] В июне 1965 г. Фуко писал Кангийему: «Когда я начинал работать, десять лет назад, я не знал ни вас, ни ваши книги. Но то, что я сделал, я, конечно, не сделал бы, если бы не читал вас. Вы оказали огромное влияние [на мою работу]. Я не могу в точности сказать, в чём и как мой “метод” обязан вам; но вы должны знать, что даже и особенно там, где я выработал противоположную позицию, например, в отношении витализма, это стало возможным лишь на основании сделанного вами, благодаря изобретённому вами эпистемологическому анализу эйдетики. Фактически "Клиника" и следующие за ней работы берут своё начало здесь и, быть может, полностью очерчиваются этими границами».[1]

---

[1] При этом Рикёр ясно выразил требование своего поколения «очистить» этих мыслителей от превратных пониманий: «Мы всё ещё находимся во власти их различия, то есть ограничений, которые наложили на данных трёх мыслителей предрассудки их эпохи, и мы являемся жертвой схоластики, которой наделяют их эпигоны: благодаря им Маркс отождествляется с марксистским экономизмом и с абсурдной теорией сознания как отражения; Ницше трактуется с точки зрения биологизма, если не апологии насилия; Фрейда ограничивают рамками психиатрии и обряжают в одежды заурядного пансексуалиста». (*Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. Пер. И. Сергеевой. М.: «Academia-Центр», «Медиум», 1995. С. 230.)

[2] Там же. С. 231–232.

[3] Там же. С. 233.

[4] *Foucault M.* Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical. P.: PUF, 1963.

От истории психиатрии Фуко обращается к истории медицины вообще. Эта вторая книга значительно меньше первой и охватывает гораздо меньший исторический отрезок — с конца XVIII до начала XIX вв. Здесь также заметен кангийемовский структуральный подход. В академических кругах ходили какие-то неясные слухи о том, что редактором «Рождения клиники» выступил Кангийем. Однако сам он признавался, что как сотрудник редколлегии «Gallimard» получил рукопись уже в законченном виде.

Книга «Рождение клиники» не имела громкого общественного резонанса. Едва ли не единственным её почитателем и пропагандистом был Лакан, который посвятил её разбору один из своих семинаров. Фуко несколько раз обедал у Лакана на Рю де Лиль, но близкими друзьями они так и не стали. Первый отзыв на «Рождение клиники» появился, как ни странно, в английском журнале «История науки».[2] Его автор Ф. Пойнтер заметил, что книга Фуко отражает новый исследовательский дух, почерпнутый у французской школы истории науки, и заявил, что текст буквально напичкан свежими и весьма плодотворными идеями. Французский критик Ф. Дагоне писал о кантианском характере книги и весьма проницательно заметил, что автор больше интересуется не реалиями медицины, а теми условиями, которые делают их возможными.[3]

В «Рождении клиники», как говорит сам Фуко в первых же строках, речь идёт «о проблеме пространства, языка и смерти, проблеме взгляда (regard)».[4] Это, так сказать, предмет исследования; объектом же служит трансформация медицинских представлений с середины XVIII до начала XIX вв., т. е. рождение того редукционистского дискурса, который стал рассматривать некогда тёмную и сокрытую изнанку тела как объект. Как мы видим, это прямое продолжение исследования, предпринятого в «Истории безумия». Но здесь повсеместно присутствует и нечто новое — акцентирование роли языка: Фуко интересует «скрытая конфигурация, в которой язык опирается на соотношение ситуации или положение между тем, кто говорит, и тем, о чём говорят».[5] Таким образом, эта книга уже несёт в себе зародыши «Слов и вещей».

Роль языка в рациональном дискурсе меняется, говорит Фуко. Если в середине XVIII в. П. Помм наблюдает отслоившиеся от уретры «плёнчатые участки, похожие на куски мокрого пергамента», то сто лет спустя А. Байль при анатомическом вскрытии наблюдает «ложные мембраны» головного мозга, похожие на «белковую оболочку яйца». Фуко усматривает здесь прежде всего речевую мутацию, уловить которую можно, обратившись не к логической структуре высказывания, но к той сфере, где «слова» и «вещи» ещё не разделены, а «способы видения (voir) и высказывания (dire) слиты на языковом уровне». Его интересует исходное распределение «видимого» (visible) и «невидимого» (invisible), связанного или разделённого с тем, что себя выражает, и тем, что молчит, иными словами, тот момент, в котором «артикуляция медицинского языка и его объекта появляется как цельная фигура».[1] На этом фундаментальном уровне патология пространственно распределяется и «оречевляется». Принято считать, что медицина рождается в конце XVIII в. из эмпиризма, вновь открывающего для себя абсолютную ценность видимого. Фуко оспаривает этот распространённый взгляд: самый эмпиризм позитивного медицинского мышления, утверждает он, зиждется на реорганизации *пространства*, в котором сходятся тайное и явное. Между словами и вещами установилась новая связь, которая заставляет *видеть* и *говорить*. Теперь именно *взгляд* создаёт индивида и делает возможным создание вокруг него рационального языка. Сформировавшийся в пространстве клиники взгляд ведёт к антропологизму, поскольку это взгляд, целиком и полностью вписанный в метафизический дискурс.[2]

---

[1] Цит. по: *Eribon D.* Foucault. P. 103.

[2] *Poynter F. N. L.* Review of "Naissance de la clinique" // History of Science. 1964. Vol. 3. P. 140–143.

[3] *Dagognet F.* Archéologie ou histoire de la médicine // Critique. 1965. № 216 (mai). P. 436–437.

[4] *Фуко М.* Рождение клиники. Пер. А.Ш. Тхостова. М.: «Смысл», 1998. С. 8.

[5] Там же. С. 10.

Клинический опыт представляется Фуко чрезвычайно важным: «это первое в западной истории открытие конкретного индивида на языке рациональности, это грандиозное событие в отношении человека к самому себе, а языка к вещам».[3] Антропологизм быстро свёл этот опыт к простому столкновению взгляда и «немого» тела, первичного по отношению к любому суждению и свободного от языковых затруднений. В этом Фуко усматривает репрессивный характер медицинского знания; как сказал бы Ж. Бодрийяр, такое упрощение ситуации создаёт алиби для медицины и позволяет ей утвердиться как одной из услуг, предлагаемых на свободном рынке.

---

[1] Там же. С. 11.

[2] «В философии рефлексии, — поясняет Фуко в другой работе, — глаз из своей способности видеть черпает силу, позволяющую ему непрестанно становиться всё более внутренним по отношению к самому себе. Позади всякого глаза, который видит, есть более напряжённый глаз, такой сдержанный, но и такой ловкий, что, по правде говоря, его всемогущий взгляд просто пожирает белое яблоко плоти; а позади этого — ещё один, потом другие, всё более изощрённые и субтильные, — и так до тех пор, пока субстанцией их не окажется, наконец, чистая прозрачность взгляда. Так глаз достигает центра нематериальности, где рождаются и завязываются неосязаемые формы истинного: это сердцевина всех вещей, которая составляет суверенный субъект». (*Фуко М.* О трансгрессии // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. Сост. и пер. С. Л. Фокина. СПб.: «Мифрил», 1994. С. 126.)

[3] *Фуко М.* Рождение клиники. С. 15.

Фуко возражает против претензий медицины на «объективность» и всеобщность: клиническая медицина, говорит он, появилась в исторически определённых условиях и в определённой структуре рациональности. Поэтому она формирует конкретное a priori, которое именно в XX веке можно сделать очевидным, поскольку теперь рождается новый опыт болезни, исторический и критический. Именно в этом Фуко усматривает возможность для обоснования дискурса о рождении клиники.[1]

Книга «Рождение клиники» особенно интересна для нашего исследования тем, что только здесь, в первый и последний раз, Фуко пытается представить методологические основания своей работы. Он видит свою задачу в историческом и критическом анализе дискурсов. Таким образом, его работа должна быть по преимуществу комментаторской. Комментарий, говорит Фуко, вопрошает дискурс о том, что говорится, или о том, что хотели бы сказать. Это «второе дно» речи позволяет увидеть её в идентичности с самой собой, которую комментарий рассматривает как наиболее близкую к истине: «объявляя то, что было сказано, пересказать то, чего никогда не было произнесено».[2] Поэтому комментатор должен занимать анти-структуралистскую позицию: комментировать — значит признавать избыток означаемых при дефиците означающих. Но при этом парадоксальным образом всегда существует некоторый избыток означающих. А значит, означающее и означаемое обретают автономию и каждое по отдельности обретает возможность означения. В пределе они вообще могли бы обходиться друг без друга; вот в этом-то мнимом пространстве говорящих о себе самих означающих и означаемых располагается комментарий. Комментарий измышляет связь между ними, как правило, историческую. Фуко стремится избежать этого комментаторского насилия, не измышляя никакого избытка в сказанном и основываясь исключительно на факте исторического появления того или иного дискурса. Он предлагает «трактовать данные дискурса не как автономные ядра множественных значений, но как события и функциональные сегменты, постепенно формирующие систему».[3] При этом смысл высказывания следует определять не содержащимися в нём «намерениями», но той разницей, которая артикулирует его в других современных ему высказываниях (как реальных, так и возможных), или же в тех, которым он оппонирует в линейной временной последовательности. Такой видится Фуко систематическая история дискурсов. Исследование клиники позволяет получить одновременно и новый срез вещей, и принцип их артикуляции в *языке*.

---

[1] «Весьма возможно, что мы принадлежим к критической эпохе отсутствия основополагающей философии, о котором нам напоминает в каждый момент господство и неизбежность: эпохе разума, которая непоправимо отделила нас от обычного языка... Мы исторически обречены на историю, на терпеливое конструирование дискурса над дискурсом, на задачу слушать то, что уже было сказано». (Там же. С. 17.)

[2] Там же. С. 17.

[3] Там же. С. 19.

Клиника, говорит Фуко, есть новое (по отношению к античности и Средневековью) состояние осязаемого и излагаемого. Если в XVIII в. врач спрашивал «что с вами?», то с рождением клиники он задаёт другой вопрос: «где у вас болит?». Это значит, что связи означаемого и означающего перераспределяются; теперь чётко разделяется то, что видится, и то, что говорится.

Фундаментальные установки медицины XVIII в. Фуко сводит к следующим положениям: 1. Болезнь дана в «историческом» опыте, противоположном «философскому» знанию. (Так, в «историческом» знании плеврит описывается как сочетание феноменов лихорадки, затруднения дыхания, кашля и боли в боку; «философское» знание задаёт вопрос о причинах: переохлаждении, серозном выпоте и воспалении плевры.) 2. Аналогии определяют сущности: болезнь имеет смысл лишь в классификационной таблице, соотносимой с другими. 3. Форма аналогии раскрывает рациональный порядок болезни, поскольку «порядок болезни (l'ordre de la maladie) есть не что иное, как отпечаток жизненного мира (monde de la vie)».[1] 4. Медицина говорит о типах одновременно природных и идеальных. Фуко настоятельно подчёркивает, что врачи XVIII в. исследовали болезнь, а не больного, который, будучи пространством проявления болезни, в то же время своими индивидуальными чертами мешает её распознанию. Болезнь очерчивается взглядом врача и изолируется им в той области, где действуют разнородные институализации, хронологические разрывы, политические движения, экономические принуждения и социальные столкновения. В XVIII в. болезнь представлена наблюдателю как совокупность симптомов и знаков: «Симптом... есть форма, в которой проявляет себя болезнь: из всего, что видимо, он наиболее близок сущности».[2] Между знаком и болезнью лежит разрыв (écart), в котором и производится обследование.

С точки зрения медицины той эпохи, болезнь денатурализируется в социальном пространстве; в больнице она утрачивает своё истинное лицо.[3] Естественным местом болезни является только «естественное место жизни» — дом и семья. Эта идея в своём развитии подвергается реверсии: если медицина должна функционировать в свободном пространстве общества, это значит, что она должна пользоваться поддержкой всего общества. Так медицина становится национальной и государственной. Распределение болезней при этом становится институциональным, и *типологическая* медицина уходит в прошлое.

---

[1] Там же. С. 30.

[2] Там же. С. 142.

[3] Фуко делает различие между «больницей» (hospital) и «клиникой» (clinique): «В больнице больной — только субъект своей болезни, то есть речь идёт о случае. В клинике, где речь идёт лишь о примере, больной — случай своей болезни, транзиторный объект, которым она овладевает». (Там же. С. 101.)

Институализация медицины требует определения её политического статуса и установления системы медицинского контроля, информирования и принуждения. Из корпуса техник врачевания медицина превращается в знание об идеальном человеке, обретая нормативное положение и полномочия предписывать образ жизни. Именно таков новый смысл понятий «здоровья» и «нормы».

Принцип формирования медицинского знания у постели больного появился в конце XVIII столетия. «Большинство, если не все медицинские революции совершались от имени этого опыта (expérience), установленного в качестве основного источника и постоянной нормы», — замечает Фуко.[1] Однако это не мешало медицинскому дискурсу постоянно меняться. Апелляция к опыту, полученному у постели больного, как к чистой клинической очевидности, позволяет медицине представлять дело таким образом, будто её опыт стабилен и постоянен. Фуко подчёркивает важность того обстоятельства, что медицинское знание во многом формируется системами, передающимися от учителя к ученику, в отсутствие *взгляда* на больного как поле болезни.

Великая Французская революция, повествует Фуко далее, привела к формированию пространства клиники, открытого для взгляда и, собственно, для взгляда и предназначенное. Неимущие больные расплачиваются за оказываемую им помощь в этой новой, буржуазной клинике, представляя свои болезни на обозрение. «Взгляд врача есть накопление, точно вписанное в товарный обмен либерального мира...»[2] Этот взгляд не только наблюдает, но и управляет. Особенности клинического *взгляда* заключаются в том, что, во-первых, это взгляд институционально поддерживаемого врача, во-вторых, он чувствителен к малейшим отклонениям от «нормы», в третьих, это взгляд оценивающий, взгляд-калькулятор. Реорганизация взгляда стала следствием реорганизации познающего субъекта. Болезнь теперь не только предстоит взгляду, но и устанавливается им. Взгляд врача проникает в поле знаков и симптомов, которые прежде были даны ему как нечто внешнее. Болезнь больше не проявляет себя в симптомах; симптомы — это и есть сама болезнь. «...Впредь означающее (знак и симптом) будет полностью прозрачно для означаемого, которое проявляется без затемнения и остатка в самой своей реальности... существо означаемого — сердцевина болезни — полностью исчерпывается во вразумительном (intelligible) синтаксисе означаемого».[1] Такое «медицинское гегельянство» не кажется Фуко анахронизмом; впрочем, нигде в «Рождении клиники» он не ссылается прямо на Гегеля.

---

[1] Там же. С. 93.

[2] Там же. С. 138.

На этом уровне теория и опыт, метод и результат неразделимы; поле и взгляд здесь связаны посредством «кодов знания». Анализ этих последних приводит Фуко к следующим выводам:

1. Симптомы образуют первичный неделимый слой означающего и означаемого. Иными словами, болезнь есть явление её самой; по ту сторону симптомов нет никакой патологической «сущности».

2. Вмешательство сознания трансформирует симптом в знак. Знак говорит в точности то, что является симптомом, идентифицируясь с последним в материальной реальности. Однако знак становится знаком именно благодаря активности сознания — суммированию, сравнению с «нормой», регистрации частотности, одновременности и относительности, а также обнаружение тела по ту сторону «невидимого». (Этот последний момент подрывает утверждение Фуко относительно неразличимости означающего и означаемого, но сам он этого, кажется, не замечает).

3. Сущность болезни полностью выражается в своей истине, ведь болезнь существует только в элементе видимого и излагаемого.[2]

И ещё один важный вывод, звучащий совершенно по-хайдеггеровски: «Порядок истины производит с порядком языка лишь одно действие, поскольку и один, и другой восстанавливают в своей необходимой и высказываемой, т. е. *дискурсивной* форме время».[3] Вспомним, что у Хайдеггера *присутствие* есть бытие-к-пониманию чего-то, подобного бытию, а то, из чего такое понимание (Verstehen) происходит, есть время как горизонт всякой понятности бытия и всякого его толкования. Об этом говорит и Фуко, когда утверждает, что при переходе от плоского *пространства* нозологической таблицы в типологической медицине к медицине клинической важнейшую роль приобретает хронологическая размерность как *время* протекания «истории болезни».

Клинический опыт, утверждает Фуко, изоморфен Идеологии Кондильяка: в обеих системах «каркас реального» (l'armature du réel) намечается по модели языка. Взгляд клинициста, как и размышление философа, допускает структуру объективности, в которой полнота бытия исчерпывается в проявлениях, каковые суть его означаемое-означающее (signifiant signifié). Видимое (visible) и проявляющееся (manifeste) сходятся в идентичности («по крайней мере — виртуальной», оговаривается Фуко), в которой воспринятое и воспринимаемое могут быть полностью восстановлены в языке, форма которого выражает их происхождение. «Дискурсивное и обдуманное восприятие врача и дискурсивное размышление философа о восприятии сойдутся в точном взаимном наложении, поскольку *мир для них есть аналог языка*».[1]

---

[1] Там же. С. 143.

[2] «В клинике *быть виденным* и *быть высказанным* сообщаются сразу в явной истине болезни, именно здесь заключено всё *бытие*». (Там же. С. 150.)

[3] Там же.

В «Словах и вещах» Фуко будет анализировать эту идею обобщённо, пока же он предлагает её анализ применительно к клиническому знанию XIX в. Для клиники, говорит он, характерно стремление уподобить видимое выговариваемому. Поэтому у постели больного моменты наблюдения чередуются с моментами расспроса, что должно установить чёткую корреляцию между *взглядом* и *речью*. Сигнификативный анализ воспринимаемого для врача-клинициста заключается в исчерпывающем переходе от полноты видимого к структуре высказываемого. Болезнь стремятся представить по аналогии с алфавитом: существует ограниченное количество патологических элементов, сочетание которых даёт всё многообразие болезней. Это значит, подчёркивает Фуко, что клинический взгляд производит номиналистическую редукцию: болезнь, составленная из «букв»-элементов, не имеет никакой иной реальности, кроме порядка их сочетания. Это, в свою очередь, ведёт к редукции химического типа, которая сводит патологические феномены в их взаимодействии к формам связи. А клиницист должен обладать «хорошей чувствительностью» к этим связям, так что весь анализ переносится на уровень эстетики, определяющей исходную форму любой истины.

Фуко говорит о том, что исторические данные опровергают расхожее представление о запрете на анатомическое вскрытие трупов, якобы тяготевшее над медициной вплоть до XIX столетия. В XVIII такого запрета уже не было, подчёркивает он. Однако патологическая анатомия, действительно, стала открытием XIX в.: клиника заново открыла её для себя. Если прежде вскрытие обнаруживало в *глубине* тела внутренние органы, то теперь оно обнаруживает поверхностные мембраны. Глаз клинициста бросает *поверхностный* взгляд. Тканевая поверхность — это сегмент воспринимаемого пространства, с которым соотносятся феномены болезни. Таким образом, это перцептивный коррелят определяющего клинику поверхностного взгляда. «Поверхность, структура наблюдающего становится фигурой наблюдаемого, с помощью реального разрыва, где медицинский позитивизм вскоре найдёт свои истоки».[2] Обращение к патологической анатомии, по Фуко, заставляет клиницистов рассматривать болезнь живого организма исходя из смерти. Сама связь болезни с жизнью основывается в смерти. Только такой ценой болезнь получает пространственное распределение и индивидуализируется.[3] Фуко вновь опирается на философию Хайдеггера, воспроизводя основные фигуры «Бытия и времени»: в пространственном бытии темпоральность достигается как экзистирование Dasein, укоренённого в смерти.

---

[1] Там же. С. 152.

[2] Там же. С. 198.

[3] «Пространство и индивидуальность — две связанные структуры, которые неизбежно проистекают из опорного восприятия смерти». (Там же. С. 240.)

Деонтологизация болезни, которую Фуко показывает в своей книге, ведёт, по его мысли, к смещению онтологического «центра тяжести»: таковым становится человек. Историческим условием медицины выступает структура, в которой артикулируются пространство, язык и смерть. И именно в тот момент, когда смерть эпистемологически интегрируется в медицинский опыт, болезнь перестаёт быть контр-природой и поселяется в живой плоти индивида.[1] Это показывает исключительную важность медицины для возникновения наук о человеке. Поскольку индивид может быть одновременно и субъектом, и объектом своего собственного знания, «игра в конечность» может быть инвертирована в знание. Смерть заявляет о пределе человека, заключённом в нём самом, но в то же время она говорит о техническом мире, выступающем позитивной и «заполненной» формой его конечности. Поэтому медицина как знание о такой конечности приобретает «философскую плотность», которую ранее приписывали математике. «Значение Биша, Джексона, Фрейда для европейской культуры доказывает не то, что они были в той же мере философами, как и врачами, но то, что в этой культуре медицинская мысль по полному праву заняла статус философии человека».[2]

«Рождение клиники» во многом продолжало линию мысли, начатую «Историей безумия», хотя, конечно, здесь присутствует очень важный для последующих работ Фуко момент — критика метафизики взгляда, из которой в следующем десятилетии родится образ паноптизма как определяющего элемента *классического* дискурса. Но, если уж пытаться обнаружить в текстах Фуко 1963–64 гг. нечто принципиально новое, необходимо обратиться к его статье, посвящённой творчеству Ж. Батая. Здесь можно ясно увидеть зародыш «Истории сексуальности».

---

[1] Позволим себе воспроизвести пассаж Фуко, предвещающий его знаменитое заявление о «смерти человека»: «Без сомнения, для нашей культуры решающим останется то, что первый научный дискурс, осуществленный ею по поводу индивида, должен был обратиться, благодаря этому моменту, к смерти. Именно потому, что западный человек не мог существовать в собственных глазах как объект науки, он не включался внутрь своего языка и образовывал в нем и через него дискурсивное существование лишь по отношению к своей деструкции: опыт "безумия" дал начало всем видам психологии, и даже самой возможности существования психологии; от выделения места для смерти в медицинском мышлении родилась медицина, которая представляет собой науку об индивиде. И возможно, в целом, опыт индивидуальности в современной культуре связан с опытом смерти: от вскрытых трупов Биша до фрейдовского человека упрямая связь со смертью предписывает универсуму свой особенный облик и предуготовляет речи каждого возможность быть бесконечно услышанной; индивид обязан ей смыслом, который не прекращается вместе с ним. Разделение, которое она проводит, и конечность, метку которой она предписывает, парадоксально связывают универсальность языка с хрупкой и незаменимой формой индивида. Чувственный и неисчерпаемый для описания по истечении стольких веков, он находит, наконец, в смерти закон своего дискурса. Она позволяет увидеть в пространстве, артикулированном речью, телесное изобилие (profusion des corps) и его простой порядок». (Там же. С. 293–294.)

[2] Там же. С. 295.

Фуко развенчивает расхожее представление о «сексуальной революции», якобы свершившейся в XX столетии. Сексуальность, утверждает он, вовсе не подавлялась в средневековой христианской культуре, но, напротив, как никогда ярко выражалась в образах греховности и падших тел. Новейшая история знает не «освобождение» сексуальности, а её денатурализацию в психоанализе. Фрейд подвёл сексуальность к пределу человеческого сознания, где она диктует этому последнему единственно возможное прочтение бессознательного. Более того, сексуальность теперь стала универсальной сферой запрета (предел Закона) и границей безмолвия (предел Языка). Иными словами, сексуальность превратилась в орудие антропологизма: «не через сексуальность сообщаемся мы с упорядоченным и, по счастью, несакральным миром животных; скорее, она образует расщелину, которая проходит не вокруг, нас отделяя и обозначая, а прямо по нам — вычерчивая предел и нас самих вырисовывая как предел».[1] Этому антропологизму Фуко противопоставляет ницшеанское видение ситуации: язык, исходя из сексуальности, говорит не об «антропологической истине» человека, а о том, что Бог умер. В языке сексуальности (которым впервые стал пользоваться Сад) отсутствует Бог, и все жесты человека направляются на это отсутствие, приходя к чистой трансгрессии. Значимость сексуальности в западной культуре связана именно со смертью Бога, которую надо понимать не как конец Его владычества или полученное наконец свидетельство о его несуществовании, но как постоянное пространство нашего опыта. Это опыт *внутренний* и *суверенный*, а по сути — опыт *невозможного*. Смерть Бога, подчёркивает Фуко, есть не «событие», породившее форму современного опыта; убить Бога следует не потому, что он не существует или чтобы он не существовал, но затем, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, и тем самым подвести его пределу, стирающему бесконечное существование. «Смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела, делает себя и разделывается с собой в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, преступающих через него, нарушающих его — в акте трансгрессии».[2]

Трансгрессия, поясняет Фуко, представляет собой обращённый на предел жест, в котором все элементы выводятся в область недостоверности.

---

[1] *Фуко М.* О трансгрессии. С. 113–114.

[2] Там же. С. 116.

Собственно, и сам предел существует только в этом жесте, одновременно преодолевающем и отрицающем его. Переступая предел, трансгрессия исчерпывает своё бытие, но лишь в этот момент она только и существует. В этом движении самоутраты, которое есть «чистое насилие», трансгрессия доводит предел до предела его бытия. (Эта мысль Фуко становится понятнее, если сравнить её с идеей «радикального мышления», выдвинутой Ж. Бодрийяром: «радикальное мышление» располагается «прямо перед концом, так сказать, в пароксизмальной фазе... Пароксизмальное мышление располагается в пред-последней позиции, в которой уже ничего нельзя будет сказать».[1])

По сути, речь идёт о ницшевской «пустоте», опыт которой неизбежно ведёт к Вечному Возвращению: «Само обстоятельство, что философия, задающая себе вопрос о бытии предела, обретает эту категорию, оказывается одним из несчётных знаков того, что наш путь — это дорога обратно, что с каждым днём мы всё больше становимся греками».[2] Эта «обратная дорога», подчёркивает Фуко, не обещает нам некой «изначальной почвы» философии, ведь начало, к которому мы возвращаемся, беспозитивно, а «зияние», или «пустота», не есть негативность. Поэтому нам остаётся лишь «мимолётная игра» предела и трансгрессии.

Фуко разрабатывает тему, очень важную для французской философии 1960-х гг., и в своих поисках он не одинок. Прежде всего, только что вышла восхитившая Фуко книга Делёза, который «нашёл» у Ницше свои концепты «различия» и «повторения»: «Вечное возвращение не является ни непрерывностью одного и того же, ни состоянием равновесия, ни средоточием тождества. Не одно и то же, единое, возвращается в вечном возвращении, но само возвращение есть единое, которое высказывается только о различном и о различающем».[3] О том, насколько важной оказалась книга Делёза для Фуко, свидетельствует замечание последнего в другой, более поздней работе: «Не следует думать, что возвращение — это форма содержания, которое есть различие; скорее — из всегда номадического и анархического различия в неизбежно избыточный и перемещающийся знак возвращения ударила сверкающая молния, которой когда-нибудь дадут имя Делеза: новая мысль возможна; мысль снова возможна».[4] Деррида, действуя на несколько иной территории (хотя, по сути, «метафизический дискурс» Фуко и «империализм логоса» — это лишь ипостаси их общего противника), высказывает сходную мысль: «Возвращение того же приводит к ухудшению — но делает это абсолютно, — лишь вновь приходя к тому же. Чистое повторение, пусть оно и не меняет ни одного предмета, ни одного знака, несет беспредельную мощь извращения и ниспровержения. Это повторение является письмом, поскольку в нем исчезает совпадение с собой истока, самоприсутствие живой, так сказать, речи».[1] Но вернёмся к Фуко.

---

[1] *Baudrillard J.* Le Paroxyste indifférent: Entretiens avec Ph. Petit. P.: Grasset, 1997. P. 69.

[2] *Фуко М.* О трансгрессии. С. 119.

[3] *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 115.

[4] *Фуко М.* Theatrum philosophicum // Делёз Ж. Логика смысла. Пер. Я. Я. Свирского. М.: «Раритет»; Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. С. 472.

Ницше, говорит он, обрёк нас на мысль о «начале», т. е. на такую мысль, которая в одном и том же движении должна стать и Критикой, и Онтологией, помыслив одновременно конечность и бытие. Кант, очертив сочленённость метафизического дискурса и рефлексии о пределах разума, заткнул это «зияние» антропологическим вопросом, заменив им критическое вопрошание. Вопрос о бытии и пределе был заменён диалектикой. От этого метафизического сна, замешанного на диалектике и антропологии, нас пробудил Ницше. Однако язык метафизики не в состоянии нести груз ницшевских образов, и потому необходимо «дать волю языку». Фуко усматривает необходимую «волю» в «эротическом» языке Сада и Батая. Этот язык выражает самый существенный опыт западного человечества со времён Канта, опыт предела и трансгрессии. Язык философии уже больше двух тысячелетий связан с диалектикой, Вступая в область сексуальности, этот язык оказывается поражён немотой, так что философия может возобновить себя лишь «на крайних пределах». В самой сердцевине диалектического языка философ обнаруживает, что он не пребывает в тотальности своего языка как суверенное божество, что рядом с ним, «в молчаливом пространстве», присутствует другой язык, которым он не владеет. Более того, обнаруживается, что на месте говорящего субъекта философии оказывается пустота, в которой комбинируется и самоустраняется множественность говорящих субъектов. «Крушение философской субъективности, её рассеяние внутри языка, который лишает её господства, но множит её лики в пространстве её пробелов, составляет, вероятно, одну из фундаментальных структур современной мысли».[2] Речь не о конце философии, но о конце философа как суверенной и привилегированной формы философского языка.

Этот *разлом* философского субъекта, говорит Фуко, переживается в самом языке. Но здесь же, в этом развеивании по ветру философской субъективности, лежит возможность *безумного философа* — того, что «не вовне своего языка... а в самом языке, в ядре его возможностей находит возможность трансгрессии своего бытия как философа».[3] *Безумный философ* обнаруживает недиалектический язык предела, разворачивающийся в трансгрессивности говорящего. Именно это Фуко увидел в текстах Батая и Русселя.

---

[1] *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб.: «Академический проект», 2000. С. 371.

[2] *Фуко М.* О трансгрессии. С. 123.

[3] Там же. С. 125.

Однако для нас важнее другой его вывод: понимание сексуальности как фундаментальной проблемы ознаменовало сдвиг в философии от практики и знания к языку. Это значит, что философия сама над собой проделывает опыт, который ведёт к «обмороку говорящего субъекта». Иными словами, говорящий субъект идёт навстречу собственной конечности и в каждом своём слове отсылает себя к своей собственной смерти. Нельзя не вспомнить сходную мысль Деррида: «Моя смерть структурно необходима для произнесения Я. То, что я являюсь также “живым” и конкретным, фигурирует как нечто добавочное к появлению значения». «Я живой» или «я есть» имеет идеальную идентичность, присущую выражению, если только оно не ослаблено недостоверностью, т. е. если «Я» могу быть мёртвым в тот момент, когда оно функционирует. «Утверждение “я жив” сопровождается моим бытием мёртвым, и наоборот. Это не экстраординарный рассказ По, но ординарная история языка. Раньше мы добирались до “я смертен” от “я есть”, здесь мы понимаем “я есть” из “я мёртв”».[1]

ГЛАВА 7. «СЛОВА И ВЕЩИ»

> «Не вынуждена ли любая современность видеть и истолковывать прошлое всякий раз из *своего* горизонта? Разве её историческое знание не становится тем “жизненнее”, чем в более решительном смысле тот или иной горизонт той или иной современности оказывается определяющим?»
>
> М. Хайдеггер, *Европейский нигилизм*.[2]

Как мы уже упоминали, в августе-сентябре 1965 г. Фуко читал лекции в Сан-Паулу. Здесь он встретился с Жераром Лебреном, специалистом по философии Канта и Гегеля, интересовавшимся, кроме того, феноменологией и работами Мерло-Понти. Тот прочёл объёмистую рукопись, которую принёс ему Фуко, и много говорил о ней. Когда несколько месяцев спустя вышли в свет «Слова и вещи», Лебрен с удивлением обнаружил, что текст начинается большой главой о «Менинах» Веласкеса, отсутствовавшей в рукописи. По сути, это была статья, которую Фуко опубликовал в «Le Mercure de France» и долго колебался, стоит ли вставлять её в книгу. Первоначально автор намеревался назвать свою книгу «Проза мира» («La Prose du monde»), но в конце концов это название осталось за второй главой. В бумагах Мерло-Понти после смерти обнаружился текст с таким названием, а Фуко не желал демонстрировать свою зависимость от этого философа, которым он некогда восхищался. Были и другие варианты названия: «Порядок вещей» («L'Ordre des choses») и «Слова и вещи» («Les Mots et les choses»). Фуко склонялся к первому, но редактор серии, в которой вышла книга, П. Нора, настоятельно советовал последний и в конце концов настоял на своём. Впрочем, в английском переводе сохранился первый вариант («The Order of Things»), который самому Фуко представлялся наиболее удачным. Подзаголовок «археология гуманитарных наук» также появился не сразу. Дрейфус и Рабиноу утверждают, что, по признанию самого Фуко, первый вариант звучал как «археология структурализма».[1]

---

[1] *Деррида Ж.* Голос и феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля). Пер С. Г. Кашиной и Н. В. Суслова. СПб.: «Алетейя», 1999. С. 127.

[2] *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм / Время и бытие: Статьи и выступления. Пер. В. В. Бибихина. М., 1993. С. 103.

Фуко хотел напечатать книгу в «Gallimard» и вновь обратился к Р. Кайуа, который был первым читателем «Истории безумия». Они вступили в переписку, Кайуа прочёл новую рукопись и дал положительный отзыв. 25 мая 1966 г. Фуко поблагодарил его в самых изысканных выражениях: «Когда кто-либо посылает издателю длинный, трудный и насыщенный текст с большим количеством примечаний, он заранее опасается страхов читателя. Но, поскольку удача улыбнулась мне и я оказался в ваших руках, причём это не вызвало у вас неудовольствия, полагаю, что нашёл идеального читателя».[2] Кайуа предложил напечатать в журнале ЮНЕСКО «Диоген», выходящем как на французском, так и на английском языках, выдержки из второй главы «Слов и вещей». Фуко колебался, говоря о том, что книга далась ему большим трудом и он ещё недостаточно дистанцировался от неё, чтобы делать краткие выжимки. Но, в конце концов, требуемый текст был подготовлен, и эта публикация немало послужила росту популярности Фуко в англоязычном мире.[3] (Американская аудитория узнала о существовании Фуко ещё в 1963 г., из эссе С. Зонтаг о Маргерит Дюрас.)

Как ни удивительно, сложная и написанная в основном для специалистов книга сразу же приобрела огромную популярность. «Книги Фуко продаются, как горячие пирожки», — гласил заголовок «Le Nouvel Observateur» в августе 1966 г.[4] «Слова и вещи», изданные в «Gallimard», стали бестселлером лета 1966-го. Первый тираж в 3500 экземпляров, вышедший в апреле, был распродан очень быстро; в июне были допечатаны ещё 5000, в июле — 3000, но в сентябре и ноябре потребовались новые тиражи. К 1990 г. во Франции было распродано более 110000 копий. Для философской книги такой тираж — большая редкость. Больше всего был удивлён сам Фуко, предназначавший свою книгу узкой аудитории специалистов по истории науки и философов.

---

[1] *Dreyfus H. L., Rabonow P.* Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Hemel Hempstead: "Harvester", 1982. P. VII.

[2] Cahiers pour un temps. Hommage à R. Caillois. P.: Centre Georges Pompidou, 1981. P. 228.

[3] *Foucault M.* La Prose du monde // Diogène. 1966. № 53 (janvier-mars). P. 20–41 ; *Foucault M.* The Prose of the World. Transl. V. Velen // Diogenes. 1966. № 53. P. 17–37.

[4] Foucault comme des petits pains // Le Nouvel Observateur. 1966. 10 août.

Первыми читателями книги стали, конечно, именно философы. В ноябре 1966 г. Жан Лакруа сообщил через «Le Monde», что наиболее часто цитируемыми в диссертациях авторами стали Альтюссер и Фуко. Однако «Слова и вещи» неожиданно стали книгой, которую брали с собой в дорогу или просто выкладывали на столик в кафе, чтобы показать свою осведомлённость. Великий кинорежиссёр Жан-Люк Годар в своём фильме «Китаянка» («La Chinoise», 1967) позволил себе поиздеваться над этой модой. Годар заявил в интервью, что выступает против таких людей, как «преподобный отец Фуко», которых он не любит за высказывания типа «в такой-то и такой-то период думали, что...» В подобных вещах, сказал Годар, никогда нельзя быть уверенными, и своими фильмами он надеется предотвратить появление новых Фуко.[1]

О книге Фуко писали едва ли не все парижские газеты. «Работа Фуко — одна из важнейших для нашего времени», — писал Ж. Лакруа в «Le Monde».[2] «Впечатляющая работа», — немного скромнее отзывался Р. Кантер в «Le Figaro».[3] Жиль Делёз в «Le Nouvel Odservateur» подчёркивал: «...Что нового происходит в философии? Книга Фуко отвечает на этот вопрос самым убедительным образом. Мы думаем, что “Слова и вещи” — великая книга, демонстрирующая новые идеи».[4] А Франсуа Шателье в «La Quinzaine littéraire» зявлял: «Строгость, оригинальность и вдохновение Мишеля Фуко таковы, что чтение его новой книги неизбежно ведёт к радикальному пересмотру прошлого Западной культуры и позволяет понять, из какого хаоса родилось её настоящее».[5] Фуко дал ряд интервью[6] и выступил на телевидении в программе Пьера Дюмайе «Lecture pour tous».

---

[1] *Godard J.-L.* Lutter sur deux fronts // Cahiers du cinéma. 1967. Octobre.

[2] *Lacroix J.* La Fin de l'humanisme // Le Monde. 1966. 9 juin.

[3] *Kanters R.* Tu causes, tu causes, c'est tout ce que tu sais faire // Le Figaro. 1966. 23 juin.

[4] *Deleuze G.* L'Homme, une existence douteuse // Le Nouvel Observateur. 1966. 1 juin.

[5] Châtelet F. L'Homme, ce Narcisse incertain // La Quinzaine littéraire. 1966. 1 avril.

[6] *Michel Foucault*, “Les Mots et les Choses” (entretien avec R. Bellour) // Les lettres françaises. 1966. № 1125 (31 mars). P. 3–4; Entretien avec Madeleine Chapsal // La quinzaine litteraire. 1966. № 5 (15 mai). P. 14–15; L'homme est-il mort? (entretien avec C. Bonnefoy) // Arts et Loisirs. 1966. № 38 (15 juin). P. 8–9; Michel Foucalt et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage (entretien avec C. Jannoud) // Le Figaro littéraire. 1966. № 1065 (15 septembre); Qu'est-ce un philosophe? (entretien avec M.-G. Foy) // Connaissance des hommes. 1966. № 22; Une archeologie des idees (entretien avec J.-M. Minon) // Synthèses. 1966. № 245 (octobre). P. 45–49.

Книга, действительно, обладает многими достоинствами. Но эффект разорвавшейся бомбы в среде интеллектуалов произвела прежде всего её открыто антифеноменологическая направленность. Как мы помним, Фуко отказался от публикации своей «второй диссертации» — комментария к «Антропологии» Канта. В этой рукописи он уже выступает против «современной антропологии» в духе Сартра и Мерло-Понти. Фуко говорит, что смерть Бога наступила вследствие смерти человека:

> Свершение Ницше можно понимать как то, что положило конец вопросам о человеке. Разве смерть Бога не означает двойного убийственного жеста, который, положив конец Абсолюту, является в то же время самоубийством человека? Ведь конечность человека есть одновременно и его отрицание, и провозглашение. Разве это не критика конечности, которая была бы освобождением и для человека, и для бесконечности, и которая показывает, что конечность — это не конец, но замыкание времени, где конец есть начало?
>
> Траектория вопроса «Was ist der Mensch?» [«Что такое человек?»] проходит через область философии и заканчивается ответом, который и бросает вызов, и обезоруживает: «Der Übermensch» [«Сверхчеловек»].[1]

В «Словах и вещах» Фуко возвращается к этой мысли и предлагает понимать Ницше в том смысле, что «человек скоро уступит место сверхчеловеку; тем самым философия возврата хотела сказать, что человек давно уже исчез и продолжает исчезать».[2] «Смерть человека» — идея, пришедшая к Фуко, по всей видимости, не от структуралистов, а прямо от Ницше и Кожева; а также, быть может, от А. Мальро.[3]

А заключительные страницы его диссертации представляют собой резкий отпор сартровской «Критике диалектического разума», фрагменты которой публиковались в «Les Temps modernes» ещё в 1958 г., а заодно и философии Мерло-Понти. Ж. Лебрен позже подчёркивал, что «Слова и вещи» отмечены «негативным присутствием» Мерло-Понти.[1] Сегодня эта книга утратила своё полемическое значение, поскольку феноменология на Западе уже не столь популярна, как в середине 1960-х гг. Но в то время выступление против феноменологии было весьма актуальным. Раймон Беллуа двадцать лет спустя рассказал, что в рукописи «Слов и вещей» было огромное количество нападок на Сартра, которые при публикации Фуко опустил. Впрочем, рассматривать «Слова и вещи» как антисартрианскую или антифеноменологическую книгу — значит неправомерно сужать круг проблем, поднятых в ней.

---

[1] Цит. по: *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 89.

[2] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 343.

[3] Д. Мэйси пишет: «...Философская территория, которую он выговаривал для себя, была маркирована Кантом и Ницше, и... “смерть человека” не была структуралистским открытием. Мальро, Кожев и Фуко понимают “смерть человека” по-разному. Для Мальро “смерть человека” связана с трагическим видением, в котором отсутствие Бога и столкновение с абсурдом уничтожает идею человечности и может служить признаком появления нигилистического варварства. По Кожеву, гегелевская антропологическая философия говорит о “смерти человека” в том смысле, что человек — существо, осознающее смерть и свободно принимающее её неизбежность. У Фуко, писавшего в 1966 г., “смерть человека” означает невозможность продолжать пользоваться абстрактным понятием Человека; привилегированное понятие автономного человеческого субъекта было ниспровергнуто открытиями психоанализа, лингвистики и марксизма». (*Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 90.)

Скорее, в «Словах и вещах» можно усмотреть влияние идей Мерло-Понти, особенно его поздней работы, изданной посмертно и получившей название «Видимое и невидимое». Здесь Мерло-Понти пересматривает свои феноменологические идеи. «Перцептивная вера» в то, что мы видим «сами вещи», говорит он, отсылает нас к глубинному пласту немых «мнений», имплицитно присутствующих в нашем существовании. Однако здесь немедленно возникают вопросы о том, кто такие «мы», что такое «видеть» и что такое «вещь» и «мир». «Верно, что мир — это *то, что мы видим*, и что, одновременно, нам ещё необходимо научиться его видеть».[2] Влияние этой установки на Фуко отчётливо просматривается с первых же страниц «Слов и вещей», в первой главе, которая, как мы уже упоминали, представляет собой своеобразный икусствоведческий анализ картины Веласкеса «Менины», точнее, анализ того способа *видения*, который предлагает художник. Это полотно важно для Фуко потому, что оно «является как бы изображением классического изображения, а вместе с тем и определением того пространства, которое оно открывает».[3] Фуко продолжает разрабатывать проблематику *взгляда*, с которой мы уже сталкивались в «Истории безумия» и «Рождении клиники»: в пространстве картины Веласкеса, говорит он, «события развернутся между тонким кончиком кисти и острием взгляда». А фигура художника и его лицо «посредничают между видимым и невидимым».[4] Соблазнительно увидеть здесь парафраз суждения Мерло-Понти: «...Когда я имею в восприятии саму вещь, а не представление, я могу только добавить, что вещь находится на острие моего взгляда и вообще моего исследования».[5]

---

[1] См.: *Lebrun J.* Note sur La phénoménologie dans “Les Mots et les choses” // Actes de colloque: Michel Foucault philosophe. P.: “Seuil”, 1989.

[2] *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Пер. О. Н. Шпарага. Минск: «Логвинов», 2006. С. 10.

[3] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 53.

[4] Там же. С. 41.

[5] *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 14.

Искусствоведческий анализ Фуко имеет ту особенность, что он отказывается от попыток передать визуальное пространство картины в чётких выражениях. Иными словами, мы имеем дело не с «критикой» сартровского образца, а с оригинальным стилем декларации собственных исследовательских установок. Отношение языка к живописи, говорит Фуко, является «бесконечным отношением» (rapport infini), поскольку *речь* и *видимое* несводимы друг к другу: «сколько бы ни называли видимое, оно никогда не умещается в названном; и сколько бы ни показывали посредством образов, метафор, сравнений то, что высказывается, место, где расцветают эти фигуры, является не пространством, открытым для глаз, а тем пространством, которое определяют синтаксические последовательности». Так что «слова и вещи» в книге Фуко — не конъюнкция, а, скорее, дизъюнкция. Здесь можно увидеть декларацию установок, остающихся определяющими для всего творчества Фуко: «...Если мы хотим оставить открытым отношение языка и видимого и говорить, не предполагая их адекватности, а исходя из их несовместимости (incompatibilité), оставаясь как можно ближе и к одному, и к другому, то нужно отбросить имена собственные и удерживаться в бесконечности поставленной задачи».[1]

Обозначив таким образом пространство своего исследования, Фуко переходит к анализу отношений, которые сложились между «словами» и «вещами» (т. е. между «видимым» и «невидимым» — последовательность постоянно диалектически меняется) в классическую эпоху.

До конца XVI в. конструктивную роль в знании западной культуры играла категория сходства (ressemblance), в рамках которой Фуко выделил четыре фигуры: 1) пригнанность (convenientia) — сходство, выражающее соединение и слаженность вещей. Сходство, во-первых, выражает смутное родство вещей, а во-вторых, порождает некий общий порядок, а потому в большей степени принадлежит миру, нежели пребывающим в нём вещам. Собственно, мир и есть всеобщая «пригнанность» вещей. 2) Соперничество (aemulatio), неподвижное и действующее на расстоянии, посредством которого рассеянные в мире вещи вступают между собой в «перекличку». 3) Аналогия совмещает в себе пригнанность и соперничество, выявляя не зримые подобия вещей, а тонкие сходства их отношений. 4) Симпатия, свободно действующая в «глубине мира» и изменяющая вещи в направлении тождества. Симпатия скомпенсирована антипатией, препятствующей уподоблению вещей.

Категории сходства указывают пути развития подобия, но не место его существования и не способ его регистрации и опознания. Скрытые сходства должны быть зримы на поверхности вещей, а потому *незримые* (invisibles) аналогии требуют *видимых* примет. Система примет переворачивает отношение видимого к невидимому. «Сходство было невидимой формой того, что в недрах мира (fond du monde) делало вещи видимыми».[1] Перемена заключается в том, что сходство образует *знак*, значимый в той мере, в какой имеется сходство между ним и тем, на что он указывает. При этом знак не гомологичен с обозначаемым им, поскольку его бытие в качестве приметы сходит на нет в том, что он обозначает, т. е. в подобии. Поэтому знак есть *иное* сходство, служащее для распознавания первого, но выделяемое с помощью третьего сходства. Означающее и означаемое сходны, но не совпадают. В знании XVI в. сходство оказывается одновременно и самым очевидным, и самым скрытым элементом, определяющим форму познания. Семиология и герменевтика в эту эпоху совпадают в фигуре подобия.[2] Грамматика форм бытия есть их истолкование, а язык, на котором они говорят, рассказывает только о связывающем их синтаксисе. Поэтому «природа вещей, их сосуществование... не отличаются от их сходства».[3] Иными словами, «природа» XVI столетия существует в тонком слое несовпадения между сходствами. Нетрудно заметить, что Фуко здесь развивает предпринятую Р. Бартом критику аналогии. Как писал Барт, аналогия, подразумевая действие Природы, делает «естественность» источником истины: все формы, наблюдаемые человеком, обязательно на что-то походят, так что «человечество как бы обречено на Аналогию, то есть в конечном счёте на Природность»[4].

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 47.

Сходство, говорит Фуко, никогда не бывает устойчивым само в себе, оно всегда фиксировано лишь постольку, поскольку отсылает к другому подобию, а то — к третьему. Поэтому единственно возможной формой связи в такой *эпистеме* является простое сложение. И здесь вступает в дело категория микрокосма, которая применяет ко всем сферам природы «игру повторяемых сходств». Сущность этой категории заключается в том, чтобы каждая вещь при более широком охвате нашла своё зеркало и своё «макрокосмическое подтверждение» (assurance macrocosmique). Это одновременно и гарантия знания, и предел его распространения. Наука XVI столетия представляет собой свободное пространство, в котором сталкиваются приверженность к авторитетам древности, тяга к чудесному и «уже обострённое внимание к той высшей разумности (souveraine rationalité), в которой мы узнаём себя».[5]

---

[1] Там же. С. 63.

[2] «Будем называть герменевтикой совокупность знаний и приёмов, позволяющих заставить знаки заговорить и раскрыть свой смысл; будем называть семиологией совокупность знаний и приёмов, позволяющих распознать, где находятся знаки, определить то, что их полагает в качестве знаков, познать их связи и законы их сцепления», — поясняет Фуко. (Там же. С. 66.)

[3] Там же.

[4] *Барт Р.* Ролан Барт о Ролане Барте. Пер. С. Зенкина. М., 2002. С. 52.

[5] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 68.

В такой ситуации язык составляет часть распределения подобий и примет, а потому его можно изучать как часть природы. Это единственное средство, в котором нам дана истина природы, но сам он — природа раздробленная и видоизменённая, утратившая свою изначальную прозрачность. Язык находится с миром в отношении аналогии, а не обозначения. Он несёт в себе символическую функцию, но после вавилонского смешения языков эту функцию надо искать не в словах самих по себе, а в самом существовании языка и его отношении к всеобщности мира. Всё это ведёт к пониманию письменности как первоприроды языка, а голоса — как его промежуточного и ненадёжного перевода: «писаное всегда предшествовало устному».[1] Как позже заметил Деррида: «Сократ пишет под диктовку Платона».[2] Но Деррида напишет это гораздо позднее, а Фуко помнит слова своего учителя Ж. Ипполита: «Как бытие может высказываться в человеке, а человек посредством языка стать всеобщим сознанием бытия? Чтобы попытаться ответить на этот извечный вопрос, необходимо изгнать призрак не-знания как чего-то невыразимого, показать, как человеческий язык создаётся в качестве наличного бытия духа и значения бытия, и тем самым наконец отвергнуть собственно техническое понятие языка, согласно которому он не является ни ансамблем значений, ни языком, а внешним исчислением, внешним использованием знаков».[3] Фуко стремится показать, каким образом возникло это «техническое понятие языка» и приходит к «письму». Отсюда и первостепенная важность, придаваемая комментированию: комментарий должен выявить за языком значение исходного Текста. Язык XVI в., говорит Фуко, — не эпизод в истории языка, а глобальный опыт культуры: познавать вещи в эту эпоху значит раскрывать систему сходств, а обнаружить эти сходства и подобия можно лишь в той мере, в какой совокупность знаков образует текст на их поверхности. Комментарий похож на комментируемое, которое он никогда не может выразить вполне, но всегда обещает это полное выражение.

Начиная со стоицизма, подчёркивает Фуко, система знаков в западном мире была троичной: означающее — означаемое — «случай» (conjoncture).[4]

---

[1] Там же. С. 75.

[2] «Сократ тот, кто пишет, — сидящий, склоненный, исправный писец или переписчик, этакий секретарь Платона. Он перед Платоном, нет, Платон позади него, ростом поменьше (почему меньше?), но он изображен стоя. С указующим перстом, он всем своим видом либо направляет, либо указывает путь, либо отдает приказ, либо диктует, властно, как бы поучая». (*Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Пер. Г. А. Михалкович. Минск, 1999. С. 17–18.)

[3] *Ипполит Ж.* Логика и существование. С. 9.

[4] Делёз считает эту структуру квартенарной: выражение — десигнация — сигнификация — смысл. В этой структуре высказывание «Иван болен» выражает мнение говорящего, десигнирует функциональное состояние Ивана, сигнифицирует способ существования и имеет некое неопределённое значение «быть боль-

Начиная с XVII в. диспозиция знаков становится бинарной: означающее — означаемое. Если прежде проблема значения сводилась к тому, как узнать, что знак действительно указывает на то, что он означает, то теперь проблема видится иначе: как знак может быть связан с тем, что он означает? Это заставляет классическую эпоху обратиться к анализу представления, который в XX в. стал анализом смысла и значения. Язык оказывается особым случаем представления или значения (соответственно). Сопричастность языка и мира отныне разрушена, а примат письма поставлен под сомнение. Или, в терминах Мерло-Понти (имя которого в книге, как ни странно, не упоминается), исчезает тот однородный слой, в котором видимое и невидимое бесконечно перекрещивались. «Вещи и слова отныне разделены».[1] Глаз теперь предназначается исключительно для видения, а ухо — для слышания. (Сходство с идеями, изложенными в «Галактике Гутенберга» М. Маклюена (1962), по-видимому, есть лишь сходство: вполне возможно, что Фуко в середине 1960-х гг. ещё не был знаком с книгой канадского исследователя.) Происходит грандиозная перестройка культуры, которая состоит в рождении новой диспозиции слов и вещей, во власти которой западное человечество пребывает по сей день. Культура, в которой значение знаков растворено в господстве Подобия, оказалась в литературном гетто и просматривается в текстах Гёльдерлина, Малларме, Арто и др.

Здесь Фуко находит возможность объяснить, наконец, что же представляет собой «речь безумия», о которой столь туманно говорилось в «Истории безумия». Безумец — не больной, но необходимое и даже каким-то образом поддерживаемое явление культуры, он «сходит с ума в аналогии» (aliéné dans l'analogie, т. е. не просто «сходит с ума», но и отчуждается). «Он безалаберный игрок в Тождественное (Même) и Иное (l'Autre)».[2] Безумец (наиболее ярким примером которого является Дон Кихот) принимает вещи за то, чем они не являются, переворачивает все ценности и налагает маски, хотя ему кажется, что он их срывает. Он видит повсюду только сходство и его знаки, т. е. несёт функцию «гомосемантизма». Несомненно то огромное влияние, которое к моменту написания «Слов и вещей» стал оказывать на Фуко Лакан. Безумие теперь является ему исключительно в текстуальной форме, и исключение безумца обществом классической

ным». (См.: Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism. Ed. with an introd. by J. V. Harari L., 1980. P. 54.) Однако у друга и коллеги Фуко присутствует та же самая интенция: проект Делёза связан с «упразднением мира сущностей и мира видимости», т. е. с упразднением платонизма, который он понимает как «проблему "отмечания разницы" и проведения различий между "вещью" как таковой и её образами, оригиналом и копией, моделью и симулякром». (*Делёз Ж.* Платон и симулякр. Пер. Е. А. Наймана // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998. С. 225.)

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 79.

[2] Там же. С. 84.

эпохи мыслится как подавление системы мышления, основанной на знаках и подобиях, законом тождеств и различий. Сам автор замечает, что в «Истории безумия» он исследовал способ, каким культура фиксирует ограничивающее её отличие, теперь же он ведёт речь о том способе, с помощью которого культура устанавливает близость между вещами и порядок их рассмотрения. Если «История безумия» есть история Иного, то «Слова и вещи» — история Тождественного. Но самым важным здесь является развитие идеи, заявленной в статье «Безумие, отсутствие творения»: «что уж непременно умрет в скором будущем, что уже умирает в нас (и знаком смерти чего является наш язык), так это homo dialecticus, существо начала, возвращения и времени, животное, которое вдруг теряет свою истину, потом обретает ее, чужой себе человек, который снова к себе привыкает. Человек, который был суверенным субъектом и рабским объектом всех когда бы то ни было произнесенных речей о человеке и, в особенности, об умалишенном человеке, отчужденном от него. К счастью, он умирает, под звуки этой болтовни».[1] В этой ранней статье Фуко рассматривает безумие как то, что позволяет выявить «обнажённую истину» человека: «...Безумие и психическое заболевание прикрывают свою принадлежность к одной антропологической единице. Сама единица эта исчезает, вместе с человеком, этим временным постулатом».[2] Исчезновение человека и есть если не главная тема, то, во всяком случае, главный эффект «Слов и вещей», эффект, придающий книге апокалиптический оттенок.

Происходит это не вдруг. Эмпирическое, как признаёт сам Фуко, описание разрыва между двумя эпистемами потребовало от него установления статута прерывностей для истории вообще и истории мысли в частности. Фуко считает важнейшим вопрос об отношении мышления к культуре: почему мысль имеет в мире определённую сферу пребывания и почему она повсеместно воспроизводится? Так историческая проблема переводится на уровень онтологии. Ход, по сути, хайдеггеровский, но для Фуко он, скорее, является результатом влияния Мерло-Понти, который писал: «Один и тот же мир содержит в себе наши тела и наши умы при условии, что под миром подразумевается не просто сумма вещей, которые попались или могли бы попасться нам на глаза, но и место их совместной возможности, неизменный стиль, которому они следуют и который связывает наши перспективы, а также позволяет перейти от одной перспективы к другой».[3] Именно об основаниях этого «стиля» и вопрошает Фуко: почему мы мыслим тем или иным, определённым, образом? почему сегодня мы не можем мыслить так же, как мыслили в другую эпоху? Мерло-Понти говорит и о тотализирующем характере «стиля», который даёт нам иллюзию «объективности» и укрепляет нашу наивную уверенность в мире. Истинное, считает он, всегда ситуативно, поскольку представляет собой то, что мы можем установить с помощью тех или иных операций, которые признаются законными для некоторого порядка фактов. Такие установления никак не связаны с нашим «контактом с вещами», но выражают усилие по приближению к вещам. И всё-таки, что выступает онтологическим основанием «стиля» или «порядка фактов»?

---

[1] *Фуко М.* Безумие, отсутствие творения. С. 204.

[2] Там же. С. 211.

[3] *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 23.

Нельзя не признать исследовательскую честность Фуко, не пытающегося затушевать эту проблему, хотя он и не может предложить сколько-нибудь удовлетворительного решения. Его «самооправдание» выглядит вполне ницшеанским и вполне приемлемым: «...Постановка этой проблемы пока несвоевременна; вероятно, нужно подождать того момента, когда археология мышления прочнее утвердится, когда она лучше выявит свои возможности в деле прямого и позитивного описания, когда она определит специфические системы и внутренние сцепления, к которым она обращается, и лишь тогда приступать к обследованию мысли, подвергая её анализу в том направлении, в каком она ускользает от самой себя».[1] Фуко чужд телеологизм традиционной истории, как гегелевской, так и марксистской. Он поддерживает требование Мерло-Понти «в точности установить смысл бытия мира... с точки зрения нашего опыта мира и одновременно бытия мира».[2] Его не удовлетворяют концепции неких имплицитных движущих сил истории, порождающих «прогресс» или любые другие формы «развития». Позже, впрочем, ему придётся выработать собственный ответ на поставленный вопрос, в котором будет много от гегельянства. Но и это нельзя считать его окончательным ответом на вопрос о причинах становления «порядков фактов». В своём творчестве он следует установке, выраженной всё тем же Мерло-Понти: «Не некоторое видение универсума, но только методическая практика позволяет связать друг с другом различные видения, которые все вместе выступают определёнными точками зрения».[3] Эти «видения» Фуко и развивает в своих книгах, постоянно меняя свою перспективную *точку зрения*.

Пока же он констатирует то обстоятельство, что за пределами научного дискурса и культурных кодов «*имеются* элементы порядка»[4], те «немые мнения», о которых говорил Мерло-Понти, так что коды языка, восприятия и практики во имя этого порядка критикуются и становятся в той или иной мере недействительными. На этой основе и выстраиваются теории об упорядоченности вещей. Это «чистая практика порядка и его способов бытия»[1], и именно её анализирует Фуко в «Словах и вещах». Его анализ — не история идей или наук, но исследование того «исторического a priori», в стихии которого складывается и исчезает тот или иной тип *опыта*. Это не история нарастающего совершенствования познания, но история условий его возможности. Такую историю Фуко называет «археологией». Ж. Кангийем справедливо заметил, что «археология» Фуко означает условие возможности такой истории, где сохраняется понятие события, но события касаются уже не людей, а понятий.[2] Любопытно, что в «Словах и вещах» Фуко не использует понятие «архив» — оно появится только в «Археологии знания».

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 85.

[2] *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 14.

[3] Там же. С. 27.

[4] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 33. «Дело обстоит так, как если бы, освобождаясь частично от своих лингвистических, перцептивных, практических решёток, культура применяла бы к ним иную решётку, которая нейтрализует первые и которая, накладываясь на них, делала бы их очевидными и одновременно излишними, вследствие чего культура оказывалась бы перед лицом грубого бытия порядка». (Там же.)

В эпистеме западной культуры Фуко обнаруживает два крупных разрыва: 1) знаменующий начало классической эпохи (середина XVII в.) и 2) обозначающий порог той современности, в которой мы живём (начало XIX в.). Эти разрывы существенно изменяют способ бытия вещей и того порядка, который представляет их знанию. При этом Фуко считает основанием и важнейшей задачей своей «археологии» обращение к общему пространству знания, позволяющее определить *синхронные системы*. Подход, в сущности, не такой уж новый — его блестяще использовал О. Шпенглер. Сравнение с немецким мыслителем, на наш взгляд, тем более правомерно, что исторические исследования и Шпенглера, и Фуко имеют общую черту, сколь соблазнительную, столь и опасную для их последователей: оба используют свою интуицию и колоссальную эрудированность, но не предлагают никакого сопоставительного метода. Фуко, впрочем, находится в более выгодном положении, ибо его анализ ограничен в пространстве и времени. И, если у Шпенглера основной «мощностью» синхронных явлений выступало довольно туманное понятие трансцендентной по отношению к ним «культуры», то Фуко говорит не о порождающей модели для сходных феноменов, но об их рядоположенности в некой общей возможности. В этом отношении можно сказать, что различие между Шпенглером и Фуко — это различие между гегельянцем и феноменологом-хайдеггерианцем. Фуко в «Словах и вещах» считает учение Шпенглера философией человеческой историчности в её обнажённой форме. Сам же он отказывается и от *человека*, и от связанной с ним формы *историчности*. В результате ему удаётся взглянуть на историю *в отсутствие человека* и выявить историчность самой истории.

---

[1] Там же. С. 34.

[2] См.: *Canguilhem G.* Mort de l'homme ou epuisement du cogito // Critique. 1967. № 242.

Но самым, пожалуй, ярким эффектом «Слов и вещей» является проделанный Фуко анализ появления в пространстве западной культуры концепта «человек». Именно по мере замыкания вещей на самих себе, утверждает он, в сферу западного знания вступил «человек».[1] «Странным образом человек, познание которого для неискушённого взгляда кажется самым древним исследованием со времён Сократа, есть, несомненно, не более чем некий разрыв (déchirure) в порядке вещей, во всяком случае, конфигурация, очерченная тем современным положением, которое он занял ныне в сфере знания. Отсюда произошли все химеры новых типов гуманизма, все упрощения "антропологии", понимаемой как общее, полупозитивное, полуфилософское размышление о человеке. Утешает, однако, и приносит глубокое успокоение мысль о том, что человек — лишь недавнее изобретение (invention récente), фигура (figure), которой нет и двух веков, простая складка (un simple pli) в нашем знании, и что он исчезнет, как только оно найдёт новую форму».[2] Мы вскоре вернёмся к «смерти человека» у Фуко, пока же посмотрим, каким образом он анализирует тот разрыв, в котором «человек» смог появиться.

Фуко не склонен называть новую конфигурацию эпистемы, возникшую в XVII в., рационализмом — это можно делать, «если только в голове нет ничего, кроме уже готовых понятий».[3] Изменения в эпистеме сводятся к следующему: 1) анализ замещает аналогизирующую иерархию, так что сходства теперь принимаются только на основе порядка тождества и серии различий; 2) если прежде игра подобий была бесконечной, то теперь становится возможным полное перечисление, так что 3) сравнение может достигнуть совершенной точности (иными словами, познание тождеств и различий становится точным); 4) деятельность ума теперь заключается не в том, чтобы сближать вещи между собой, а в том, чтобы их различать; 5) поскольку *познавать* значит *различать*, наука и история отделяются одна от другой. Всё это ведёт к тому, что язык больше не является одной из фигур мира или обозначением вещей. Слова больше не служат приметой истины, поскольку эта последняя отныне проявляется лишь в очевидном восприятии. «Язык удаляется из сферы форм бытия, чтобы вступить в век своей прозрачности и нейтральности».[1] Пришедший на смену Истолкованию Порядок полагает посредством знаков знание *тождества* и *различия*.

---

[1] Ср. у Мерло-Понти: «Когда внутри картезианства происходила "идеализация" физического мира посредством определения этого мира исключительно с помощью внутренних свойств, то есть с помощью того, чем он являлся в своём чистом бытии объекта перед совершенно очищенным мышлением, то, желая того или нет, эта идеализация служила источником вдохновения для науки о человеческом теле, которая разлагала это тело на сплетение объективных процессов и с помощью понятия ощущения доходила в своём анализе до понятия "психики"». (*Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 42.)

[2] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 36. Перевод изменён. Последняя фраза у В. П. Визгина переведена не совсем верно: «Тем не менее утешает и приносит глубокое успокоение мысль о том, что человек — всего лишь недавнее изобретение, образование, которому нет и двух веков, малый холмик в поле нашего знания, и что он исчезнет, как только оно примет новую форму».

[3] Там же. С. 89.

Фуко анализирует три переменных, определяющих знак в «Логике Пор-Рояля»[2]:

Определяющая знак переменная	**Возможные позиции**		**Уничтожаемая форма значения**
Происхождение связи	Достоверное	Вероятное	Прорицание
Тип связи	Принадлежность к означаемому целому в качестве части	Отделённость от означаемого	Пригнанность, соперничество и симпатия
Надёжность связи	По природе	По соглашению	«Естественные» знаки

Единственной и необходимой диспозицией классической эпистемы Фуко считает совместное вхождение универсального исчисления и поиска элементарных основ в систему, которая именно благодаря своей искусственности может раскрыть природу во всей её полноте. Использование знаков теперь представляется не поиском за ними некого изначального текста (как мы помним, *произнесённого*, а не писаного), но попыткой раскрытия произвольного языка, санкционирующего развёртывание природы в пространстве (т. е. её «построение»), а также опорные термины её анализа. Знание теперь само производит язык, который по необходимости является языком исчислений.

Бинарное отношение означающее/означаемое не нуждается ни в какой посредствующей фигуре. Однако для того, чтобы знак был этой чистой дуальностью, необходимо, замечает Фуко, чтобы означающий элемент становился знаком только при условии обнаружения отношения, связывающего его с означаемым.[3] Означающее раздваивается, так что двучленная фигура как бы смещается: означающее имеет в качестве своего содержания, функции и определения только то, что оно представляет. Это содержание указывается лишь в представлении, причём означаемое без остатка помещается внутри представления знака, «знак есть раздвоенное и удвоенное (dédoublée et redoublée) по отношению к себе самому представление».[1] Иными словами, представление всегда есть одновременно и *указание*, и *явление*. Последствия такой системы значения очень важны: во-первых, если прежде знаки были средствами познания, то теперь они соразмерны мышлению в целом как представлению, одновременно и помещаясь в нём, и целиком охватывая его. Во-вторых, тотальное проникновение знаков в поле представления исключает возможность теории значения. Если явления даны только в представлении, которое в своей представимости есть целиком и полностью знак, то значение не составляет проблемы и даже не появляется как таковое. Представления связаны между собой как знаки и образуют своего рода необозримую сеть, в которой каждое представление выдаёт себя за знак того, что оно представляет. Классическое мышление представления исключает анализ значения: нет никакого предшествующего знаку смысла, нет ни конституирующего акта значения, ни внутреннего генезиса в сознании. Это значит, что знаки подчиняются только тем законам, которые могут определять их содержание, а любой анализ знаков представляет собой расшифровку того, что они обозначают. И наоборот, выявление означаемого есть размышление об указывающих на него знаках. Смысл возникает только в полной таблице знаков, которая является образом вещей, а эта последняя формируется согласно смыслу. (Как писал Мерло-Понти, «рефлексивная... философия одним махом превращает действительный мир в трансцендентальное поле; она ограничивается тем, что помещает меня в основание зрелища, которое я сам же безотчётно и организую».[2]) В третьих, бинарная теория знака существенно связана с теорией представления: связь означающего и означаемого может быть установлена лишь во «всеобщем элементе представления», они связаны только в той мере, в какой одно представляет другое. И Соссюр, считает Фуко, не дал в этом отношении ничего нового.

---

[1] Там же. С. 90–91.

[2] Более подробный семантический анализ логики Пор-Рояля Фуко предложил в предисловии к книге А. Арно и П. Николь: *Foucault M*. Préface // Arnaud A., Nicolle P. Grammaire générale et raisonnée. P.: Paulet, 1967. P. III–XXVII.

[3] «Необходимо, чтобы он представлял, но это представление в свою очередь само должно быть представленным в нём». (*Фуко М*. Слова и вещи. С. 98.)

Сама возможность классической эпистемы, говорит автор «Слов и вещей», полагается отношением к познанию порядка. Классическая эпистема представляет собой систему, в состав которой входят *матезис*, *таксономия* и *генетический анализ*. Эта эпистема открыла в *таблице* то пространство, которое она непрерывно пробегает. Именно это *пространство таблицы* Фуко анализирует в тех пунктах, где оно представляется ему выступающей наиболее ясно — в теориях языка, классификации и денег. Эти пункты составляют, по Фуко, единое поле эпистемы: «Язык есть не что иное, как представление слов, природа — представление существ, а потребность — представление потребности».[3]

---

[1] Там же. С. 99.

[2] *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 68.

[3] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 236.

Как мы уже видели выше, Фуко рассматривает язык классической эпохи не как внешнее проявление мысли, но как саму мысль. Язык настолько прозрачен для представления, что его бытие перестаёт быть проблемой. Фуко говорит даже, что классического языка не существует, но он функционирует, поскольку всё его существование сводится к выражению представлений и исчерпывается им. Исходного Текста, который бесконечно комментировал язык XVI столетия, больше нет, остаётся только развёртывающееся в словесных знаках представление, которое становится *дискурсией*. Это уже не скрытая за знаками речь: «*комментарий* уступил место *критике*».[1] Критика противостоит комментарию как анализ видимой формы раскрытию скрытого содержания. Противопоставление содержания и формы укрепилось позже, при выявлении несостоятельности критики в XIX в. Язык как дискурсия есть «само представление, представленное словесными знаками».[2]

Язык в классическую эпоху оказывается анализом мысли и основополагающим утверждением порядка в пространстве. Здесь размещается та эпистемологическая область, которая получила наименование «Всеобщей грамматики», — изучение словесного порядка в его отношении к представляемой им одновременности. Дискурсия здесь понимается как последовательность словесных знаков. Язык в классическую эпоху — не фрагмент истории, в определённый момент диктующей определённый способ мышления, а пространство анализа, в котором «время и знание человека развёртывают своё движение»[3], слова помещаются не во времени, а в пространстве, точнее — в *тропологическом* пространстве. Именно такая ситуация, считает Фуко, позволяет сформировать первые представления о Прогрессе: «благодаря языку неясное однообразие пространства расчленяется, в то время как разнообразие последовательностей объединяется».[4]

Так складываются представления об «универсальном языке» или «универсальной дискурсии». Универсальный язык, каким его представляют в классическую эпоху, — язык, способный дать каждому представлению и каждому его элементу знак, посредством которого они могут быть обозначены однозначно; такой язык указывает способ сочетания элементов в представлении и их взаимосвязь. Благодаря этому он охватывает все возможные порядки. В этой системе познание и язык тесно переплетаются между собой, имея один источник и один принцип функционирования: «и для знания, и для языка речь идёт о том, чтобы дать представлению знаки, посредством которых можно было бы его развернуть согласно необходимому и очевидному порядку».[1] Саму изначальную сущность науки понимают как её вхождение в систему словесных связей, а сущность языка — как бытие познанием с самого первого слова.

---

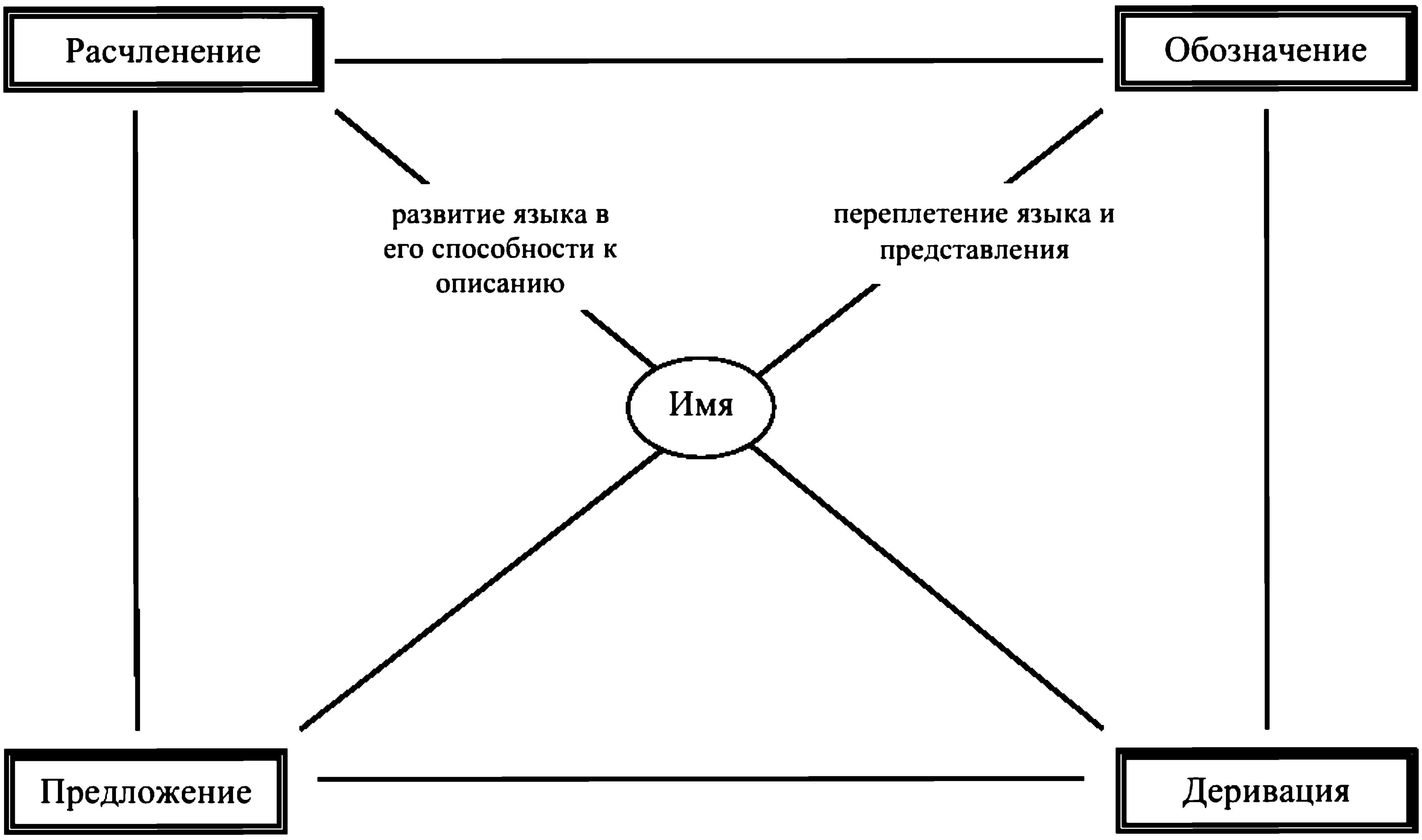
[1] Там же. С. 113.

[2] Там же. С. 115.

[3] Там же. С. 143.

[4] Там же. С. 147. Перевод изменён. Monotonie confuse de l'espace — именно *неясное* однообразие, а не *бесформенное*, как в переводе В. П. Визгина.

Предпринятый Фуко анализ теорий языка классической эпохи приводит его к обобщению, которое сам он назвал «четырёхугольником языка» и которое мы сведём в следующую схему:


Расчленение
Обозначение
развитие языка в его способности к описанию
переплетение языка и представления
Имя
Предложение
Деривация

О предложении уже много говорилось выше. Расчленение даёт содержание словесной («пустой») форме предложения, наполняя её и противостоя ей как именование противостоит атрибутивности. Обозначение представляет собой точку связи всех разделённых расчленением именных форм. Деривация раскрывает непрерывное движение слов и противостоит образованию единственной устойчивой связи. Вдоль оси расчленение — деривация фиксируется состояние языка, т. е. его историческое положение и способность к различению. Вдоль оси предложение — обозначение устанавливается отношение слов к тому, что они представляют; здесь выявляется тот факт, что слова не высказывают ничего, кроме бытия представления, но всегда именуют нечто представленное. Точкой пересечения этих двух диагоналей является имя, поскольку «именовать — значит сразу же давать словесное представление представления и размещать его во всеобщей таблице. Именно здесь язык вступает в отношение с истиной и становится предметом суждения. Имя организует всю классическую дискурсию, поскольку говорить или писать в эту эпоху значит идти к суверенному акту именования. В момент называния Имени весь язык поглощается им и устраняется, поэтому классический дискурс[1*] стремится к этому пределу, но может существовать, лишь отстраняя его, двигаясь вперёд «в постоянном ожидании Имени», — по-беккетовски рассуждает Фуко. Имя — это предел дискурсии.

---

[1] Там же. С. 122.

Фуко признаётся, что эта громоздкая схема потребовалась ему, чтобы определить условия, при которых язык мог стать объектом знания и исходных возможностей для формирования тех или иных мнений о языке. В рамках цели всей книги это позволяет определить, каким образом классическая эпоха *могла* сравнивать между собой вещи и определять их тождественные черты. Практика расчленённого обозначения ввела сходство в пропозициональное отношение, т. е. в систему тождеств и различий, обнаруживаемую сетью *имён*. Фундаментальная задача классическогоо дискурса — «приписывать имя вещам и именовать этим именем их бытие».[2] В течение двух веков в западной культуре речь является местом онтологии.

Завершив анализ языка классической эпохи, Фуко обращается к другой теории этого времени, отражающей описываемое им «пространство таблицы», — основанной на классификации «естественной истории».

Собственно, Фуко интересует не наука вообще, но «науки о жизни» (sciences de la vie). Поскольку в классическую эпоху не существовало хорошо знакомого нам понятия *жизни*, не было и биологии. Существовали только *живые существа*, открывавшиеся через решётку знания, установленную «естественной историей». Природа в эту эпоху открывается только через решётку именований. Поэтому можно назвать живые существа, но не сформировать представление о жизни вообще.[3] Если ещё в XVI в. знаки были составной частью вещей, то в XVII в. они стали модусами представления, и это привело к существенному изменению того пространства, в котором можно было видеть и описывать живые существа. Возник новый способ связывать вещи одновременно и со взглядом, и с речью, т. е. новый способ создавать историю. Становление жизненных форм было пространственно локализовано и происходило теперь в разбитом на квадраты пространстве. Главным условием возможности такой «естественной истории» Фуко считает общую принадлежность вещей и языка представлению, но только в той мере, в какой вещи и язык оказываются разделёнными. «Естественная история — это не что иное, как именование видимого (nomination du visible)».[4] Она стремится максимально приблизить язык к наблюдению, а наблюдаемые вещи — к словам.

Фуко отмечает исключительную важность, которая придавалась *видению*: классическая эпоха, говорит он, ограничивала пространство своего опыта, исключая из наблюдения едва ли не всё, кроме восприятия органа зрения. Поле зрения — это зрительное восприятие, освобождённое от всех иных чувств. Здесь становятся особенно важными линии, поверхности и объёмы. В отличие от Маклюена, который связывал такое привилегированное положение зрения с утверждением в западной культуре технологии Гутенберга, Фуко выводит эту ситуацию из диспозиции дискурса: «Наблюдать — это значит довольствоваться тем, чтобы видеть. Видеть систематически немногое. Видеть то, что в несколько беспорядочном богатстве представления (la richesse un peu confuse de la représentation) может анализироваться, быть признанным всеми и получить таким образом имя, понятное для каждого».[1] Это последнее, в свою очередь, вновь предполагает необходимость универсального порядка. Как в языке имена нарицательные возможны лишь в том случае, если признаки отчасти повторяются в разных вещах, так и в классификационных таблицах «естественной истории» хотя бы один из элементов выделенной структуры должен повторяться в другой. Иными словами, «в природе должна господствовать непрерывность».[2] Однако опыт даёт нам природу не в непрерывности, но преисполненной разрывов и лишённой порядка. Упорядоченной и непрерывной она предстаёт только в «естественной истории», предполагающей таксономию, которая охватывает не только пространство, но и время.

[1*] По непонятной причине В. П. Визгин переводит discours как «дискурсия».

[2] Там же. С. 154.

[3] «Натуралист — это человек, имеющий дело с видимой структурой и характерным наименованием, но не с жизнью». (Там же. С. 191.)

[4] Там же. С. 162.

Фуко подчёркивает, что методы теории языка вовсе не переносятся на «естественную историю». Речь здесь идёт о фундаментальной диспозиции знания (disposition du savoir), дающей возможность представления всего сущего в системе имён и охватывающей и «естественную историю», и теорию языка. Эта фундаментальная диспозиция представляет собой *априори*, вычленяющее в сфере опыта пространство возможного знания и определяет способ бытия объектов, появляющихся в этом пространстве. Собственно, это то же самое *априори*, с которым мы уже сталкивались, говоря о первой работе Фуко — комментарии на «Сон и существование» Бинсвангера. Там речь шла об «экзистенциальных априори», которые теперь у Фуко превратились, как мы полагаем, под влиянием позднего Мерло-Понти, в *фундаментальное априори*, предшествующее любому экзистированию и познавательному акту. Применительно к классической эпохе речь идёт об *историческом априори*: натуралист XVII столетия имеет дело со сдвигающейся во времени таблицей живых существ, но не с эволюционирующей, но всё же ставшей, жизнью, какой её увидели в XIX в.

Как мы уже видели, классическая эпоха знает не жизнь и науку о жизни, а «естественную историю», не филологию, а «всеобщую грамматику». Точно так же она знает не политическую экономию, но анализ богатства, который подчиняется той же эпистемологической диспозиции, которую мы глазами Фуко обозрели выше. Как любое природное существо является характеризуемым, а потому может войти в таксономию, как любая особь является именуемой, а потому может войти в членораздельную речь, так любое вообще представление является означающим, а потому может войти в систему тождеств и различий и таким образом быть познанным. В этой эпистеме деньги приобретают свою ценность за счёт чистой функции знака. «Богатства являются богатствами потому, что мы их оцениваем, как наши идеи есть то, что они есть, потому, что мы их себе представляем».[1] Проще говоря, область богатства складывается точно так же, как область представлений. Богатства обмениваются и анализируются в тех частях, которые обеспечивают отношения равенства или неравенства. Между двумя представлениями существует не автономный акт обозначения, но лишь простая и неопределённая возможность обмена. То же относится и к богатствам: оценивающая стоимость соответствует атрибутивной функции, которая во «всеобщей грамматике» обеспечивается глаголом, конституирует предложение и полагает начало языка. Стоимость оценочная обеспечивает функцию сочленения, которую во «всеобщей грамматике» несут имена существительные. В системе обменов стоимость является одновременно и тем, и другим. Наконец, в анализе богатств стоимость соответствует *структуре* «естественной истории». Фуко проводит прямые параллели между функциями словесного знака, порядком природных существ и порядком богатств: «для классического мышления системы естественной истории и теории денег или торговли обладают теми же самыми условиями возможности, что и сам язык».[2] Это значит, что 1) порядок в природе и порядок в богатстве бытийствуют тем же способом, что и порядок представлений, обнаруживающийся посредством слов; 2) слова образуют привилегированную систему знаков при выявлении порядка вещей.

---

[1] Там же. С. 163–164.

[2] Там же. С. 176.

Завершая анализ системы представления классической эпохи, Фуко обозначает перелом, произошедший в западной эпистеме в конце XVIII в.. Значимый в научном отношении момент, говорит он, полагается там, где классическая эпистема помещала метафизически значимый момент. Само пространство философии возникло там, где классический век устанавливал наиболее прочные эпистемологические преграды. «Объект знания в XIX веке формируется там же, где только что умолкла классическая полнота бытия (la plénitude classique de l'être)».[3] А новое пространство философии, наоборот, формируется там, где распадаются объекты классического знания. Как писал Мерло-Понти, «однажды расположившись в рефлексии, мы получаем рефлексию как непреодолимую философскую позицию, и всякая преграда, всякое сопротивление её осуществлению сразу же трактуется не как враждебность вещей, но как простое состояние не-мышления, расселина в непрерывной ткани актов мышления, которая необъяснима, но о которой и нечего сказать, потому что она буквально является *ничем*».[1]

---

[1] Там же. С. 203.
[2] Там же. С. 230.
[3] Там же. С. 234.

Говоря о новом разрыве в эпистемологическом пространстве западной культуры, произошедшем в последние годы XVIII в., Фуко вновь сталкивается с проблемой объяснения причин разрыва. То событие, которое привело к разрыву, говорит Фуко, археология не может эксплицировать или выразить в одном ёмком слове, поскольку это событие распределяется по всей поверхности знания, которое наблюдает археология, а потому его можно только шаг за шагом проследить по его признакам, действиям и результатам. Перемена состоит в том, что в грамматике на место имени пришла система флексий, в «естественной истории» на место исследования живых существ — подчинение признака функциям, а на место богатств — производство. Общее пространство знания теперь создаётся не тождествами и различиями, не универсальными характеристиками, но организациями, т. е. внутренними связями элементов, причём функционирование обеспечивает именно ансамбль этих последних. «Организации» прерывны и не образуют картину одновременных непрерывностей. Организующим принципом этого нового пространства выступают аналогия и последовательность; тождественны здесь не элементы, но связи между ними. Начиная с XIX в. *история* разворачивается во временном ряде аналогий, сближающих друг с другом различные организованности. Такая история диктует свои законы анализу производства, живым организмам и лингвистическим группам.[2]

История, о которой говорит Фуко, представляет собой не собрание фактических последовательностей, но основной способ бытия эмпиричностей, исходя из которого последние утверждают и размещают себя в пространстве знания. Новая *история* определяет место рождения всего эмпирического, из которого «вне всякой установленной хронологии» эмпирическое черпает собственное бытие. Поэтому история раздваивается на эмпирическую науку о событиях и коренной способ бытия, предписывающий судьбу и всем эмпирическим сущностям, и нам самим. Это одновременно и память, и основа существования всех существ. Таким образом, «История... стала неминуемой для нашей мысли».[3] И философия XIX столетия является Метафизикой в той мере, в какой она является Памятью. Для того, чтобы описать разрыв, обозначивший переход от порядка к Истории, Фуко приходится вновь обратиться к тем областям знания, о которых шла речь выше и которые теперь получили новый вид: вместо «всеобщей грамматики» — филология, вместо «естественной истории» — биология, вместо анализа богатств — политическая экономия. Иными словами, он утверждает, что через ту же сетку взгляда на мир по какой-то причине (которую он так и не сможет убедительно объяснить) теперь видят совсем иные вещи. Трудность состоит в том, что западное человечество до сих пор ещё не вышло из той области, которую берётся описывать Фуко.

---

[1] *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 68–69.

[2] «История *даёт место* аналогичным организациям, тогда как Порядок открывает путь *последовательным* тождествам и различиям». (*Фуко М.* Слова и вещи. С. 245.)

[3] Там же.

Неудивительно, что внимательный читатель Фуко Бодрийяр в своём эссе «Забыть Фуко» подметил эту трудность, сделавшую анализ автора «Слов и вещей» уязвимым: дискурс Фуко, говорит Бодрийяр, представляет собой зеркало описываемых им стратегий власти. Как медицина «заведует трупом», как этнология изучает исчезнувшие общества, так и Фуко занимается изучением власти, которой больше нет. Да и самого Фуко тоже больше нет, он был «последним динозавром» *классической* эпохи. Сделав прогресс в том, что касается Воображаемого власти, Фуко остался верен Реальному, т. е., точнее, принципу реальности. В сущности, Бодрийяр просто повторяет мысль самого Фуко, который говорил, что, пребывая в определённой эпистеме, невозможно уловить принципы её функционирования. Это становится возможным, лишь когда эта эпистема останется в прошлом. Так что Бодрийяра, пожалуй, надо понимать в том смысле, что Фуко, как некогда Маркс, работал в определённом дискурсивном пространстве, которое не позволяло исследователю взглянуть на него со стороны, а теперь, с окончанием эпохи и отмиранием эпистемы, Бодрийяр видит все недостатки Фуко, но именно потому, что пребывает где-то за пределами того поля, в котором остался Фуко.

Итак, Фуко описывает существенные перемены в пространстве знания следующим образом. 1. Для экономистов теперь под видом вещей обращается труд, а не представляющие друг друга объекты потребности. Нарождающаяся политэкономия указывает, с одной стороны, на антропологию, ставящую вопрос о человеческой сущности, а с другой — на возможность анализа капитала и форм труда. 2. Подобные изменения происходят и в области «Естественной истории»: преобразование описываемой структуры в признак основывается теперь на принципе *органической структуры*, лежащем вне области видимого. Теперь признак важен не потому, что он часто встречается, но, наоборот, он встречается часто именно в силу своей функциональной важности.[1] 3. В исследованиях языка выявляется связующее звено между сочленением содержаний и значением корней, т. е.

---

[1] «Ранее живое существо было лишь клеткой в естественной классификации, а теперь способность поддаваться классификации сама становится приметой живого существа». (Там же. С. 293.)

флексии. Система флексий порождает «чистую» грамматику, в которой язык понимается как состоящий из формальных элементов, сгруппированных в систему и порождающих порядок, отличный от порядка представления. Следствием этого стало появление фонетики, исследующей не первичные значения выражения, а звуки и их отношения. Язык, несущий в себе знаки соседства и метки родства, становится опорой историчности. Труд, органическая структура и система флексий определяют отношение представления к себе самому и порядковые связи, зависящие от внешних по отношению к нему условий, т. е. от того, что помещается «по ту сторону непосредственной видимости», в глубине вещей. Так пространство порядка оказывается разорванным: с одной стороны вещи с их собственной организацией, с другой — представление как чистая временная последовательность, в которой вещи обращаются к субъективности, т. е. к психологическому индивиду. «Само бытие того, что представлено, выпадает теперь за рамки представления».[1]

Анализ представления в своём максимальном расширении, говорит Фуко, соприкасается с той областью, которая вскоре станет областью естественной науки о человеке. Так, Кант, как и представители Идеологии, занимается анализом представления, но исходит он не из бесконечного движения простейших элементов, но из вопроса о возможностях и границах представления. Поэтому кантовская метафизика выходит за свои собственные пределы благодаря Критике и вопрошает то, что лежит за пределами всякого представления, являясь его источником и первоначалом. Так становится возможной философия Жизни, Воли и Слова. Удивительно, что Фуко не ссылается на слова Канта о том, что «каждое соединение [представлений] предполагает единство сознания».[2]

Разложение классической эпистемы, развивает свою мысль Фуко, обусловило появление двух новых форм мысли: 1) формы, задающей вопрос об условиях отношения между представлениями с точки зрения того, что делает их возможными, и 2) формы, задающей тот же самый вопрос с точки зрения самого представленного бытия. Первая ведёт к формированию трансцендентального поля, в котором *субъект*, никогда не данный в опыте, определяет формальные условия всякого опыта. Вторая порождает *объект* как вещь-в-себе, одновременно и явный, и скрытый, и тем более важный, что всегда отступает вглубь. Это прежде всего могущество труда, сила жизни и способность к речи. Так «на дальних границах нашего опыта» возникают стоимость вещей, органическая структура живых существ, грамматическая структура и историческая близость языков. Условия возможности опыта теперь ищут в условиях возможности объекта и его существования, тем более что «для трансцендентальной рефлексии условия возможности объектов опыта и условия возможности самого опыта тождественны».[1] Так формируются 1) метафизики необъективируемого источника, из которого исходят все объекты поверхностного познания и 2) философия, единственная задача которой состоит в наблюдении того, что дано позитивному познанию. Обе стороны этой оппозиции опираются друг на друга и взаимно усиливают одна другую. Такая структура, замечает Фуко, соответствует некоторым моментам диспозиции современной эпистемы.

---

[1] Там же. С. 265.

[2] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: «Наука», 1999. С. 155.

В соответствии с этой диспозицией Фуко бегло очерчивает пространство посткантовской философии. Для нас наиболее интересно его замечание о Гуссерле. Феноменология, считает он, в самой глубине своих возможностей и невозможностей стремится, с одной стороны, обосновать права и границы формальной логики в трансцендентальной рефлексии, а с другой — связать трансцендентальную субъективность со скрытым горизонтом эмпирических содержаний, которые она сама только и способна создать и раскрыть. При этом феноменология так же, как и вся философия XIX в., скатывается в антропологию, поскольку невозможно ни придать трансцендентальную ценность эмпирическим содержаниям, ни сместить их в сторону конституирующей субъективности, не сделав уступки антропологии, т. е. «такому способу мысли, в котором правомерные границы познания вообще (а следовательно, и всякого эмпирического знания) являются одновременно конкретными формами существования — именно такими, как они даются в этом эмпирическом знании».[2] Это заявление знаменует отречение Фуко от идей, высказанных им в ранних работах, особенно — в эссе, посвящённом Бинсвангеру.

Итак, по мысли Фуко, перелом в западной эпистеме на рубеже XVIII–XIX столетий, имеющий решающее значение и для современного нам состояния знания, заключается в том, что 1) происходит вычленение чистых форм познания, обретающих отныне господство над эмпирическим знанием, и что 2) эмпирические области оказываются связанными с рефлексией о субъективности, беря на себя роль философии и, одновременно, антифилософии. Мышление, с помощью которого нам приходится мыслить сегодня, определяется обнаружившейся в конце XVIII в. невозможностью обосновать наши познавательные синтезы в пространстве представления и необходимостью открыть трансцендентальное поле субъективности и построить «по ту сторону объекта» «квази-трансценденталии» — Жизнь, Труд, Язык. Таким образом, западная культура изобрела такое глубинное измерение, в котором вопрос ставится не о тождествах, но о мощных скрытых силах, о первоначале, причинности и истории. Вещи теперь предстают нам лишь из этой «глубины». «Видимые образы (les figures visibles), их связи, пробелы (blancs), которые вычленяют их и обрисовывают их очертания, — все они будут открываться нашему взгляду лишь вполне связными, уже сочленёнными (articulés) в той тёмной глубине, которая вкупе со временем подстрекает их (qui les fomente avec le temps)».[1] Иными словами, знание предстаёт теперь как некий способ бытия, предсуществующий как познающему субъекту, так и познаваемому объекту.

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 270.

[2] Там же. С. 273–274.

Экономика отсылает нас к антропологическим размышлениям, очерченным представлением о конечности человеческого бытия. Эта конечность заостряет вопрос о «конце истории». Д. Рикардо рассматривал Историю как механизм, восполняющий ограниченность антропологических определений: труд становится всё интенсивнее с нарастанием недостатка благ, необходимых для продления жизни. В конце концов производство уже не сможет восполнять этот недостаток, и тогда недостаток сам положит себе предел посредством вымирания лишнего населения. В этой предельной точке выявляется во всей чистоте конечность человеческого бытия. Так История приводит человека к истине о нём самом. Маркс понимает конечность человека противоположным образом: История, считает он, увеличивает недостаток благ и заставляет человека трудиться и производить всё больше, а получать всё меньше. В процессе отчуждения произведённого продукта в пользу Капитала История увеличивает число обездоленных и приближает их к той грани, за которой их существование станет невозможным. Следствием Истории, по Марксу, является отчуждение конечного человеческого бытия, так что только те, от кого оно отчуждается, могут постичь эту истину человеческой сущности. Это может быть достигнуто только ниспровержением Истории или изменением её направления. Но выбор между этими двумя вариантами, говорит Фуко, совершенно неважен, поскольку представляет собой всего лишь выбор подхода в описании отношений Истории и антропологии; это всего лишь вопрос предпочтений. «На глубинном уровне западного знания марксизм не вызывает никакого реального разрыва: он без труда разместился со всей полнотой, спокойствием, удобством и, право же, приемлемостью для своего времени внутри эпистемологической диспозиции, которая благосклонно его приняла (ведь именно она сама и предоставила ему место); а он в свою очередь не имел ни повода потревожить её, ни силы хоть сколько-нибудь изменить, потому что только на неё он и опирался. Марксизм внутри мышления XIX века всё равно что рыба в воде; во всяком другом месте ему нечем дышать».[1] Таким образом, Фуко не просто отказывает марксизму в способности объяснить ту эпистемологическую диспозицию, в которой существует буржуазный способ производства, но считает, что и буржуазную экономику, и марксизм в равной мере определяет сама эпистемологическая диспозиция. Автор «Слов и вещей», по-видимому, разделяет позицию своего учителя Ипполита, писавшего: «Когда читаешь "Капитал", то возникает впечатление, что имеешь дело с волей к власти, которая создала мир, которая наделила стоимостью свою стоимость».[2] Фуко, как он позже говорил, не ставил перед собой цели «ниспровержения Маркса»: «проблема для меня состояла не в том, чтобы описать Бюффона или Маркса, и не в том, чтобы восстановить то, что они сказали или хотели сказать, — я просто старался найти правила, по которым они произвели некоторое число понятий или теоретических ансамблей, которые можно встретить в их текстах».[3]

---

[1] Там же. С. 277. Перевод Н. С. Автономовой неточен: «Видимые образы, их связи, пробелы, которые вычленяют их и обрисовывают их очертания, — все они будут открываться нашему взгляду — в уже связном виде, уже сорасчленёнными — лишь в той тёмной глубине, которая вкупе со временем подспудно порождает вещи». Поэтому мы изменили его.

Как и прежде, Фуко считает, что не Маркс, а Ницше смог уничтожить иллюзии диалектики и антропологии: взяв тему «конца времён», он заставил Бога умереть, «последнего человека» — блуждать во тьме, вместо разговоров о конечности человеческого бытия возвестил пришествие сверхчеловека, а цепь Истории замкнул в Вечном Возвращении. Именно так и было обозначено пространство современного мышления.

Подобно тому, как Рикардо освободил труд от рамок обмена и поместил его в общие формы производства, Кювье освободил соподчинённость признаков от таксономической функции и поместил в различные уровни организации жизни. Сходство теперь утверждается не на основании видимых признаков, а в переходе от органа к невидимой функции. Историчность проникла в живой организм, выступая его основным способом бытия. Живые существа с течением времени могут превращаться друг в друга лишь потому, что они заранее подчинены системе переменных, тождеств и эквивалентов. «Приостановка» этой историчности позволяет построить дискурсивное знание об их последовательности.

В области Языка изменения уловить труднее, ибо они не осознаются человеком, говорящим на этом языке.[4] Осознание перемен может проявиться лишь в отрицательной форме — как ощутимый отказ от языка, использовавшегося прежде. Изменение Фуко усматривает прежде всего в том, что в исследованиях языка привилегированное положение занимает теперь устная речь. Теперь уже невозможно сказать, что «Сократ пишет под диктовку Платона». Наоборот, теперь Платон — усердный писец Сократа. «Язык “укореняется” (s’enracine) не на стороне воспринимаемых вещей, но на стороне действующего субъекта».[1]

---

[1] Там же. С. 286–287.

[2] *Ипполит Ж.* Логика и существование. С. 298.

[3] *Фуко М.* Что такое автор? / Воля к истине. С. 11.

[4] «...Если мы продолжаем говорить, то как можно узнать... что язык (тот самый, который при этом используется) приобретает новое измерение, не сводимое к чистой дискурсивности?» (*Фуко М.* Слова и вещи. С. 306.)

На смену теоретическим сегментам науки о языке классической эпохи приходят новые: деривация сменяется родством, обозначение — основой, расчленение — внутренними вариациями, предложение — внутренним анализом. Язык замыкается на самом себе и приобретает собственные историю, законы и объективность. Вместе с тем, грамматика утрачивает привилегию быть одновременно и всеобщей логикой. Однако это низведение языка к положению рядового объекта компенсируется тем, что теперь язык оказывается необходимым посредником для всякого научного познания, выражающего себя дискурсивно. Грамматические структуры языка оказываются априорными предпосылками всего того, что может быть высказано. Это делает необходимым поиск такой мысли, которая ещё не скована грамматикой. Поэтому в XIX в. вновь приобретает первостепенную важность толкование: первый том «Капитала», говорит Фуко, представляет собой толкование стоимости, весь Ницше — толкование нескольких греческих слов, а Фрейд — толкование «безмолвных фраз», и поддерживающих, и в то же время подрывающих наши «очевидные дискурсы», сны, фантазмы и тело. То же самое относится и к феноменологии, и к структурализму, которые стремятся выявить или жизненный горизонт познания, или же некие «чистые» формы, налагающиеся на бессознательное прежде всякого содержания.

Замкнув эти три круга — Труд, Жизнь, Язык, — Фуко обращается к точке их схождения — *человеку*. Человек, говорит он, не существовал вплоть до конца XVIII века, как не существовали сила жизни, плодотворность труда и историческая толща языка. «Человек — недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад; правда, он так быстро состарился, что легко вообразить, будто многие тысячелетия он лишь ожидал во мраке момента озарения, когда наконец он был бы познан».[2] В эпистемологическом смысле человек до конца XVIII в. не сознавался, поскольку классическая эпистема расчленяется по таким линиям, которые просто не позволяют выделить специфическую область человека. Фуко считает, что человек — закономерный продукт эпистемы, возникшей на рубеже XVIII–XIX вв.

В классической эпистеме, объясняет Фуко, «природа» («nature») и «человеческая природа» (nature humaine) — понятия противоположные.

---

[1] Там же. С. 314.

[2] Там же. С. 330.

«Природа» порождает различия в упорядоченной непрерывности живых существ посредством «беспорядочной соположенности действительности» (juxtaposition réelle et désordonnée); «человеческая природа», наоборот, выявляет тождество неупорядоченной цепи представлений посредством расстановки образов. Если первая строит актуальные картины из беспорядка истории, то другая пользуется сравнением неактуальных элементов, разрывающих временную последовательность. Но, несмотря на эту противоположность, здесь всё-таки намечается позитивное отношение между «природой» и «человеческой природой», поскольку обе оперируют одинаковыми элементами и выявляют в непрерывности представления общую возможность анализа. Каждая сама по себе не может достичь этой цели, а потому они сообщаются между собой. Человек втискивается в общую картину представлений, представляя их в своей дискурсии. В акте именования «человеческая природа» преобразует линейную последовательность мысли в дискурс, где происходит самоудвоение представлений и выявляются их связи с природой. Природные существа связываются с «человеческой природой» посредством самой «природы». Однако при этом «человеческая природа» сплетается с «природой» только через функционирование элементов знания, а *человек* как субъект этого знания не находит никакого собственного места. Все темы «гуманитарных наук» для классической эпистемы совершенно исключены: «тогда не было возможности для возникновения где-то на границе мира этого необычного существа, природа которого... в том, по-видимому, и заключается чтобы познать природу, а значит, и самого себя как природное существо (être naturel)».[1] Да и сами «науки о человеке» (sciences de l'homme), или «гуманитарные науки» (sciences humaines) исключаются общей дискурсией классической эпистемы. Поскольку представление здесь не могло быть связано с бытием, сам вопрос о человеческом существовании не мог быть задан. Переход от «я мыслю» к «я существую» происходил в свете очевидности, внутри дискурсии, сфера которой заключалась в сочленении представляемого и существующего. Но вопрос о способе бытия cogito в этой дискурсии сформулировать было невозможно.

Человек, утверждает Фуко, есть продукт эпистемологического перелома (discontinuité): «Когда естественная история становится биологией, анализ богатств — экономией, размышление о языке, что важнее всего, превращается в филологию, а классическая *дискурсия*, в которой находили своё общее место бытие и представление, исчезает вовсе, тогда в глубине этого археологического изменения появляется человек в его двусмысленном положении познаваемого объекта и познающего субъекта; разом и властитель и подданный, наблюдатель и наблюдаемый, он возникает в том самом... месте, где его реальное присутствие столь долго было невозможно».[1] Существование человека *допускается* новой диспозицией эпистемы, т. е. новым отношением между словами и вещами, вещами и их порядком. Человек конституируется именно потому, что его присутствия требуют законы Жизни, Производства и Языка: именно человек говорит, определяет своё место среди животных и выступает основой и средством всякого производства. При этом современная культура способна помыслить *человека* лишь постольку, поскольку может помыслить конечное на его собственной основе. Поэтому главным атрибутом и сущностью человека является его *конечность*, соотносимая сама с собой в сферах Жизни, Производства и Языка. В свою очередь, это ведёт к *концу метафизики*, желающей описывать эти области бытия. Сегодня, говорит Фуко, западная культура так ослеплена недавней очевидностью *человека*, что уже не помнит о тех временах, когда существовали мир, миропорядок и человеческие существа, но не существовало человека. Поэтому пророчество Ницше о том, что человек исчезает и на смену ему приходит сверхчеловек, производит такое сильное впечатление. Тем самым, считает Фуко, «философия возврата» (philosophie du Retour) хотела сказать, что человек уже исчез.

---

[1] Там же. С. 332.

Если человек в его пребывании в мире является эмпирико-трансцендентальной двойственностью, говорит Фуко, т. е. тем местом, в котором эмпирические содержания познания из самих себя высвобождают те самые условия, которые и сделали их возможными, то человек никак не может быть ни дан в «непосредственной державной прозрачности cogito», ни покоиться в «вещной бездейственности» того, что не может быть доступно его самосознанию. «Человек есть такой способ бытия, в котором находит своё обоснование постоянно открытое, заведомо не ограниченное, но, напротив, вновь и вновь преодолеваемое пространство между всем тем, что человек пока ещё не осмысливает в свете cogito, и тем мыслительным актом, которым, наконец, оно всё же постигается...»[2] Человек, таким образом, является местом непонимания, грозящего затопить мысль её собственным небытием и в то же время позволяющего мысли собраться в целостность. Необходимость трансцендентальной рефлексии в её современной форме обосновывается не так, как это было у Канта. Если Кант вопрошал об истине, то теперь речь идёт о бытии, не о природе, а о человеке, о возможности не познания, но первоначального непонимания, не о необоснованности философии перед лицом науки, а об охвате всего мира необоснованного опыта ясным философским сознанием. Таким образом, трансцендентальный вопрос подвергся сдвигу, возрождающему тему cogito. Однако современное cogito не похоже на декартовское: Декарт стремился выявить такую мысль, которая была бы наиболее общей формой любой мысли и тем самым «обезвреживала» её; в современном cogito речь идёт о том, чтобы понять значение того промежутка, который и отделяет, и соединяет сознающую себя мысль и её часть, укоренённую в немыслимом.

---

[1] Там же. С. 333–334.

[2] Там же. С. 343–344.

В этой новой форме cogito уже не внезапное прозрение, что всякая мысль есть мысль, но постоянно возобновляемое вопрошание о том, каким образом мысль может бытийствовать под видом немыслимого. Двунаправленность его движения означает, что «я мыслю» не ведёт с очевидностью к «я существую». «Я мыслю» погружено в толщу, в которой оно только «как бы» присутствует: невозможно сказать, что «я есть язык, на котором я говорю», поскольку моя мысль не в состоянии его актуализировать; невозможно сказать «я есть труд», поскольку последний от меня ускользает ещё до того, как я его начал; невозможно сказать, что «я есть жизнь», поскольку сама жизнь предрекает мою смерть. Таким образом, cogito не ведёт к утверждению бытия, но открывает возможность ряда вопросов о бытии и устанавливает форму рефлексии, в которой встаёт вопрос о бытии человека, в котором мысль обращается к немыслимому. Иными словами, функция современного cogito не в том, чтобы показать, как утверждающая себя мысль приводит к аподиктическому существованию, а в том, чтобы показать, как мысль ускользает от самой себя и приводит к разнообразному вопрошанию о бытии.

С этой точки зрения Фуко рассматривает и феноменологию Гуссерля: Гуссерль, говорит он, смог замкнуть западный разум на самого себя рефлексией потому, что изменилась точка приложения трансцендентального анализа — от возможности науки о природе к возможности помыслить себя самого. Так что феноменология не восстанавливает картезианство, но чётко фиксирует разрыв в западной эпистеме, будучи связана с открытием жизни, труда и языка. Поэтому феноменологии никогда не удавалось избавиться от близости с эмпирическими исследованиями человека, и поэтому она всегда приводила к онтологическому вопросу как таковому. Таким образом, заметим мы, можно описать и движение мысли самого Фуко.

То же самое движение западной мысли, считает Фуко, вызвало к жизни и *бессознательное*, которое появляется перед научной мыслью, когда человек перестаёт мыслить о себе в форме рефлексии. Бессознательное, как и другие формы немыслимого, на археологическом уровне выступают ровесниками *человека*. Человек вообще не мог бы появиться в пространстве эпистемы, если бы мысль не нащупала в себе и вне себя некую немыслимость, которая её переполняет и замыкает. (Как писал Мерло-Понти, «бытие на всей протяжённости окаймлено видением бытия, которое не есть бытие, которое есть не-бытие. Для того, кто действительно совпадает со взглядом и располагается в позиции видящего, это неопровержимо».[1])

---

[1] *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 112.

По отношению к человеку, говорит Фуко, *немыслимое* есть *иное*, удваивающее его. Область немыслимого — это «и тень, отбрасываемая человеком, вступающим в область познания, это и слепое пятно, вокруг которого только и можно строить познание».[1] Фуко набрасывает генеалогию этого *иного*: «в себе» (в противоположность «для себя») в феноменологии Гегеля, Unbewussre у Шопенгауэра, «отчуждённый человек» у Маркса, «скрытое» (а также «недействительное», «осадочное», «несвершившееся») у Гуссерля. Это одновременно и нечёткая проекция самого человека с его истиной, и основа, позволяющая человеку сосредоточиться в себе и вернуться к своей истине.

И способ бытия человека, и обращаемое на него размышление, говорит Фуко, характеризуется отношением к *первоначалу* (origine). В классическую эпоху именно первоначало давало место историчности; в наше время сама ткань историчности выявляет необходимость такого первоначала, которое было бы одновременно и внутренним, и внеположным, Тождественным, способным превратиться в Иное. Современный человек обнаруживает, что он постоянно связан с предшествующей ему историчностью и никогда не существует одновременно с первоначалом, просвечивающим во времени вещей. Человек может помыслить первоначало только на основе всегда уже начавшегося, и первоначало для него есть способ, которым он сочленяется с уже начавшимися трудом, жизнью и языком. Таким образом, первоначало сочленяет человека с чем-то отличным от него самого. Это утверждение Фуко, имеющее столь много общего с экзистенциалистской идеей «заброшенности» и опирающееся на аналитику времени Хайдеггера, в не меньшей степени отсылает нас к учению Лакана о параноидальном субъекте, представляющем пространство действий всегда-уже-начавшегося, которое Лакан назвал Отцом. И неудивительно, что в самом скором времени Фуко заговорит о тоталитарном характере так понимаемого первоначала.

Идея конечности человеческого бытия, обозначившая конец всемогущества cogito, потребовала аналитики человека — антропологии, от которой нам никак не удаётся освободиться. Начало антропологии Фуко видит в «Логике» Канта, где вопрос «что есть человек?» подчиняет себе три других — «что я могу знать?», «что я должен делать?» и «на что я могу надеяться?».[2] Вопрос о человеке заранее смешивает эмпирическое и трансцендентальное и вводит рефлексию смешанного типа. Там, где человека стремятся представить как укоренённого в природе, обмене или речи, в этой *складке*, трансцендентальная функция стремится покрыть своей сетью пространство эмпиричности. В то же время, сами эмпирические содержания подчиняются речи, которая служит проводником их трансцендентальных претензий. Таким образом, философия, едва очнувшись от «догматического сна», погружается в «антропологический сон». Пробудиться от этого «сна» можно, лишь разрушив весь «антропологический четырёхугольник», сторонами которого выступают анализ конечного человеческого бытия, эмпирико-трансцендентальное удвоение, немыслимое и первоначало. Первую попытку искоренения Антропологии Фуко находит опять-таки у Ницше, обозначившего тот порог, за которым современная философия наконец-то сможет мыслить. «Если открытие Возврата — это конец философии, то конец человека — это возврат начала философии. В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека».[1]

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 347. Вспомним, что пишет по этому поводу Кант: «...Сфера наших чувственных созерцаний и ощущений, которых мы не сознаём, хотя с несомненностью можем заключать, что мы их имеем... неизмерима, а ясные представления содержат в себе только бесконечно малое количество точек их, открытых перед сознанием...» (*Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. С. 151–152.)

[2] Фуко не ссылается прямо на переведённую им «Антропологию», но, несомненно, имеет ввиду и её. Вспомним, как начинает Кант эту книгу: «Все успехи

Наконец, Фуко обращается к теме, заявленной в заглавии книги, — к *археологии гуманитарных наук*. Гуманитарные науки, говорит он, возникли тогда, когда в западной культуре появился человек — «как то, что следует помыслить, и одновременно как то, что надлежит познать».[2] Поле современной эпистемы, по Фуко, представляет собой «трёхгранник знаний»: 1) математические и физические науки, устанавливающие порядок линейной последовательности высказываний; 2) науки, стремящиеся к такой организации элементов, при которой они могут образовать структурные постоянства (лингвистика, экономика, биология); 3) философская рефлексия, разворачивающаяся как мысль о Тождестве. Философия располагается между первыми двумя плоскостями и имеет с ними много общего. Гуманитарные науки существуют в пробелах между этими тремя областями знания и вместе с тем очерчиваются заданным ими объёмом. Пребывая в таком пограничном состоянии, гуманитарные науки несут в себе угрозу для «трёхгранника»: «“Антропологизация” в наши дни — это самая большая внутренняя опасность для знания», — пишет Фуко.[3]

Гуманитарные науки располагаются по соседству с науками, ставящими вопросы о Жизни, Труде и Языке. Таким образом, они занимают про-

---

в культуре, которые служат школой для человека, имеют своей целью применять к жизни приобретённые знания и навыки. Но самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, — это *человек*, ибо он для себя своя последняя цель. — Следовательно, знание родовых признаков людей как земных существ, одарённых разумом, особенно заслуживает название *мироведения*, несмотря на то, что человек только часть земных созданий» (*курсив автора — А. Д.*). (*Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. С. 131.)

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 362.

[2] Там же. С. 365.

[3] Там же. С. 368.

странство, одновременно и разделяющее, и объединяющее биологию, экономию, филологию и «то, что определяет их возможность в самом бытии человека».[1] Гуманитарные науки не являются «продолжением» обозначенных областей знания, и поэтому им присуща не столько установка на какое-то определённое содержание, сколько свойства чисто формального порядка, они как бы дублируют науки, в которых человеческое бытие выступает объектом и находятся в «мета-эпистемологической» позиции. В гуманитарных науках Фуко выделяет психологическую, социологическую и лингвистическую области, так что здесь складываются три различные модели, заимствованные из соответствующих наук. В биологической проекции человек определяется через *функции*, в экономической — через *потребности* и *желания*, в языковой — через *значения*. И вместе с тем, эти понятия оказываются значимыми для всего пространства наук. Три модели, выделенные Фуко, не только сосуществуют в современной модификации эпистемы, но и последовательно сменяют друг друга в таком порядке: 1) биологическая модель Романтизма (человек, душа, общество действуют, будучи живыми и исследуются в терминах органических функций); 2) экономическая модель Конта и Маркса (человек и его деятельность становятся ареной конфликтов и их разрешений); 3) филологическая и лингвистическая модели (сущность человека выявляется через интерпретацию и выявление означающих систем).

Суть гуманитарных наук заключается не в человеке как привилегированном объекте; гуманитарные науки создаются не человеком, а общей диспозицией эпистемы. И именно эпистема допускает конституирование человека в качестве их объекта. «...“Гуманитарные науки” возникают не везде, где ставится вопрос о человеке, но везде, где в некотором присущем бессознательному измерении подвергаются анализу нормы, правила, означающие ансамбли, которые разоблачают перед сознанием условия своих форм и содержаний».[2] Так называемые «гуманитарные науки» поэтому вообще никакие не науки, поскольку та конфигурация, которая укореняет их в современной эпистеме, сама же и лишает их возможности быть науками. Но цель работы Фуко, конечно же, не в том, чтобы низложить «гуманитарные науки», а в том, чтобы показать, что человек — это созданное западной культурой существо, которое одновременно и должно быть позитивной областью знания, и не может быть объектом науки.

Ещё один объект атаки Фуко, упорно защищаемый левыми экзистенциалистами, — История, которую автор «Слов и вещей» считает прародительницей всех наук о человеке. Фуко весьма убедительно показывает, что История, традиционно представляемая как надёжная опора всякого знания, тоже имеет свою генеалогию. Со времён античности История «прилаживала» человеческое время к становлению мира; это История «гладкая» и единообразная, вовлекающая в круговращение и мир, и людей. В XIX в. это единство раскололось: в природе обнаружилась своя собственная историчность для каждого типа живых существ. Выяснилось, что труд и язык сами по себе обладают историчностью, не умещающейся в «пространственном общем повествовании о вещах и людях». Вещи приобрели собственную историчность и таким образом первыми освободились от пространства, принуждавшего их к той же хронологии, в которой пребывал человек. А это значит, что и у человека больше нет истории: его бытие теперь вплетено во многие истории, чуждые и неподвластные ему. Эта История — сплетение различных времён. Время приходит к человеку извне, и сам он становится объектом Истории лишь в результате наложения друг на друга историй живых существ, вещей и слов. Вместе с тем, человек есть то пространство, в котором прорисовываются все эти истории. История же в целом образует среду гуманитарных наук, которые, как мы видели, существуют в зазоре между этими историчностями, и делает человека историчным существом, а не вневременным. Таким образом, Фуко претендует на выявление не только археологии гуманитарных наук, но и археологии Истории как их корня и опоры. И в этой современной Истории он обнаруживает едва заметный сдвиг, превращающий конечное человеческое бытие в конец человека. Он заканчивает книгу знаменитым пророчеством о том, что, когда диспозиция знания, породившая человека как объект знания, исчезнет, «тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке».[1]

---

[1] Там же. С. 373.

[2] Там же. С. 383.

Сам Фуко говорил, что «Слова и вещи» — не единая книга, но, скорее, собрание ответов на некоторые насущные вопросы; таким образом, это «технический» текст и «формальное упражнение».[2] С годами он всё меньше ценил это сочинение, сделавшее его всемирно известным, и заявлял даже, что «Слова и вещи» — книга маргинальная, поскольку лишена той страсти, которая руководила им при написании других текстов.

Если попытаться подвести итоги «Слов и вещей», мы можем сделать следующие замечания:

1) Фуко удалось убедительно показать, что *человек* не является постоянной проблемой познания, но возникает лишь в определённой конфигурации знания;

2) само это знание развивается по трём векторам, о которых так много говорилось выше, причём *человек* не только не является движущей силой

---

[1] Там же. С. 404.

[2] См.: Беседа с Мишелем Фуко // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 246–247.

этого развития, но сам есть лишь более или менее случайный эффект этого развития;

3) причины трансформации эпистем для Фуко остаются неясными, так что он практически отказывается от их поиска, считая этот вопрос несвоевременным и не желая выстраивать неизбежно обусловленный определённой диспозицией знания метанарратив;

4) в методологическом отношении отказ Фуко от постулирования привилегированной роли человека в истории знания позволяет производить «чистый» и безреферентный анализ знания, во многом подобный предложенному поздним Марксом;

5) Фуко деконструирует идею исторического прогресса, опирающуюся на представление о постоянных движущих силах истории и тем самым отходит от марксизма.

Эти и многие другие моменты нам предстоит обсудить во второй части настоящей книги, постоянно помня об историческом контексте создания текста Фуко и обращаясь к порождённой ею обширной критике.

После выхода в свет «Слов и вещей» задетые за живое марксисты предприняли контратаку. Они не могли простить Фуко замечания о том, что «марксизм внутри мышления XIX века всё равно что рыба в воде; во всяком другом месте ему нечем дышать».[1] Жак Мильо в «Cahiers du communisme» написал: «антиисторическое предубеждение Мишеля Фуко зиждется всего лишь на нео-ницшеанской идеологии, которая столь хорошо служит, знает ли он об этом или нет, задачам того класса, который заинтересован в сокрытии объективного характера поступательного развития».[2] Жанетт Коломбье в «La Nouvelle Critique» высказывала сходную мысль, хотя и в смягчённой форме: «Фуко представляет мир как зрелище и как игру. Он предлагает нам магические представления... Понимаемый таким образом структурализм вносит свой вклад в поддержание существующего порядка».[3] Даже Р. Кастель, ставший в 1970-х гг. близким другом Фуко, усмотрел в «Словах и вещах» прямой выпад против Г. Маркузе.[4] Книга Фуко оскорбила не только коммунистов, но и католиков, от лица которых выступил Жан-Мари Доменак, заявивший, что автор философского бестселлера отрицает возможность прогрессивной политики.[5]

И конечно, громче других прозвучал голос Сартра:

---

[1] Там же. С. 286–287.

[2] *Milhau J.* Les Mots et les choses // Cahiers du communisme. 1968. Février. Цит. по: *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 176.

[3] *Colombel J.* Les Mots de Foucault et les choses // La Nouvelle Critique. 1967. Avril.

[4] См.: *Castel R.* Introduction // Marcuse H. Raison et révolution. P.: “Minuit”, 1968.

[5] *Domenach J.-M.* Une nouvelle passion // Esprit. 1966. Juillet-août.

> Успех, сопутствовавший последней книге Мишеля Фуко, весьма характерен. Что мы находим в “Словах и вещах”? Не “археологию” гуманитарных наук. Археолог — этот тот, кто изучает следы исчезнувшей цивилизации и пытается её реконструировать... То, что Фуко предлагает нам — и Кантер видел это очень ясно, — геология, серии последовательных напластований, которые составляют нашу «почву». Каждый из этих слоёв задаёт условия возможности для определённого типа мысли, преобладающего в определённый период. Но Фуко не сообщает нам того, что было бы интереснее всего, а именно — как та или иная мысль конструируется в этих условиях, или как человечество переходит от одной мысли к другой. Чтобы сделать это, ему следовало бы ввести понятие практики, а следовательно, истории, которую он как раз отрицает. Конечно, его перспектива остаётся исторической. Он различает периоды, «до» и «после». Но он заменяет кино волшебным фонарём, движение — последовательностью неподвижных моментов. Самый успех этой книги в достаточной мере доказывает, что её ждали. Но по-настоящему оригинальная мысль никогда не бывает ожидаемой. Фуко принёс людям то, что им было нужно: эклектичный синтез, который Роб-Грийе, структурализм, Лакан, «Tel Quel», один за другим, используют, чтобы продемонстрировать невозможность исторической рефлексии.

И конечно же, Сартр указал на связь между этим отклонением истории и отрицанием марксизма:

> Их мишень — марксизм. Это обоснование новой идеологии, последний заслон, которую буржуазия воздвигает против Маркса.[1]

В своём интервью на радио в 1968 г. Фуко заметил, что Сартр, нападая на его книгу, воспроизвёл все те выражения, которые за пятнадцать лет до этого использовали коммунисты, стремившиеся «отлучить» экзистенциализм от левого движения. Сартр, сказал он, человек слишком занятой, чтобы прочесть «Слова и вещи». А раз он не читал эту книгу, его критика не имеет к ней никакого отношения. Фуко не преувеличивал: Сартру действительно было не до чтения новых книг, он столкнулся с бесчисленными трудностями при подготовке второго издания «Критики диалектического разума» и судорожно пытался разрешить противоречия между экзистенциализмом и марксизмом. Относительно сартровского заявления о том, что Фуко «отрицает историю», последний сказал:

---

[1] “Jean-Paul Sartre répond” (interview) / / L’Arc. 1966. № 30. Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 163–164.

> Ещё ни один историк не упрекнул меня в этом. Существует разновидность мифа об Истории, который бытует у философов. Знаете ли, философы вообще чрезвычайно мало осведомлены обо всех дисциплинах, кроме своей собственной. Существует математика для философов, биология для философов. И конечно, есть история для философов. История для философов — это своего рода огромная, необъятная непрерывность, в которой перепутаны свобода индивидов и экономические или социальные детерминации. Когда кто-нибудь прикасается к одной из этих великих тем — непрерывности, эффективного осуществления человеческой свободы, в которой индивидуальная свобода артикулирована социальными детерминациями, — когда кто-нибудь дотрагивается до одного из этих трёх мифов, эти добрые люди начинают кричать, что на Историю посягают или убивают её. На деле уже достаточно давно такие значительные мыслители, как Марк Блок, Люсьен Февр, английские историки и другие положили конец этому мифу об Истории. Они практикуют занятия историей совершенно иначе и делают это настолько хорошо, что я в восторге, если я убил этот философский миф об Истории — тот философский миф, убийство которого мне приписывают. В действительности я не собирался убивать ни историю, ни что бы то ни было ещё. Нельзя убить историю, но если речь об убийстве Истории для философов, то я действительно хочу убить её.[1]

Когда текст этого интервью был полностью опубликован в «La Quinzine littéraire»[2], он вызвал большое негодование. Фуко выступил в той же газете с заявлением, что не давал своего разрешения на эту публикацию.[3] По-видимому, он просто чувствовал, что надо разрядить обстановку.[4] Действительно, Фуко выбивал почву из-под ног философов, привыкших находить в Истории твёрдые основания для своих суждений о *человеке*. Укоренённость человека в истории только и придавала им уверенности.[5]

---

[1] *Foucault M.* Dits et ecrits. IV vols. P., 1994–2001. Vol. 1. P. 666–667.

[2] *Foucault M.* Interview // La Quinzine littéraire. 1968. 1 mars.

[3] *Foucault M.* // La Quinzine littéraire. 1968. 15 mars.

[4] Впрочем, у его негодования могла быть и ещё одна причина: в этом интервью Фуко сказал, что был членом компартии. Все его друзья знали об этом, но делать свои «грехи юности» достоянием широкой общественности он не хотел. Фуко вообще всегда старался как можно меньше говорить о своей жизни, как прошлой, так и настоящей. Поэтому перед публикацией он всегда тщательно редактировал все свои интервью.

[5] В «Археологии знания» Фуко очень чётко обозначил этот момент: «Об убийстве истории (l'histoire assassinée) будут кричать всякий раз, когда в историческом анализе — особенно если речь идёт о мышлении, воззрениях или познаниях — слишком явно будут использованы прерывности (discontinuité) и различия (différence), понятия порога (seuil), разрыва (rupture) и преобразований (transfor-

Фуко предложил им ницшеанскую крайность — «человека, который был бы совершенно лишён способности забывать, который был бы осуждён видеть повсюду только становление: такой человек потерял бы веру в своё собственное бытие, в себя самого, для такого человека всё расплылось бы в ряд движущихся точек, и он затерялся бы в этом потоке становления: подобно верному ученику Гераклита, он в конце концов не нашёл бы в себе мужества пошевелить пальцем».[1] Эта опасность оказаться в положении Кратила, который, по сообщению Аристотеля, *ничего не утверждал*, а только *двигал пальцем*, была непереносима для Сартра, который хотел *говорить*.

В общем, Сартру не удалось «ниспровергнуть» зарвавшегося Фуко, и многие интеллектуалы были не на его стороне. Так, В. Декомб десять лет спустя писал: «“Слова и вещи” как “последний заслон”, возведённый “буржуазией” против “Маркса”, — это суждение Сартра, к несчастью для него, является особенно ярким примером мифической природы его концепции истории. Никто и не помышляет об “отказе от истории”. Вопрос состоит единственно в том, чтобы выяснить, возможно ли создать разумную концепцию истории после заката гегельянского идола».[2]

В январе 1967 г. журнал «Les Temps modernes» опубликовал две очень резких статьи по поводу «Слов и вещей», авторами которых были М. Амьо и С. ле Бон. Мишель Амьо увидел в «Словах и вещах» эклектичную смесь из Шпенглера и Хайдеггера и охарактеризовал философию Фуко как «разновидность историцистского скептицизма».[3] Сильви ле Бон, приёмная дочь С. де Бовуар, назвала Фуко «отчаявшимся позитивистом». Она писала:

> Как можно уничтожить историю? Мишель Фуко предлагает отчаянное решение этой неразрешимой проблемы: не думать о ней. Исключить её из знания, если не из реальности. В этом цель его книги “Слова и вещи” и, чтобы достигнуть её, автор готов пожертвовать чем угодно. Он с лёгкостью жертвует своими предшественниками, честностью и даже объектом своих исследований. Фуко идёт и ещё дальше, он скорее предпочтёт выставить свою книгу совершенно не-

---

mation), описание рядов и границ. В этом увидят покушение на незыблемые права истории и на основание любой возможности историчности. Но не надо заблуждаться: столь горестно оплакивают вовсе не исчезновение истории, а устранение той формы истории, которая тайно, но полностью, приписывалась синтетической деятельности субъекта...» (*Фуко М.* Археология знания. С. 55.)

[1] *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. Пер. Я. Бермана / Сочинения. В 2 т. М.: «Рипол классик», 1998. Т. 1. С. 163.

[2] *Декомб В.* Современная французская философия. С. 107.

[3] *Amiot M.* Le Rélativisme culturaliste de Michel Foucault // Les Temps Modernes. 1967. № 248 (janvier). P. 1296. О влиянии О. Шпенглера на «Слова и вещи» см. также: Corvez M. Le Structuralisme de Michel Foucault // Revue thomiste. Vol. 68. 1968.

> вразумительной, чем отказаться от своего позитивистского постулата.[1]

С. ле Бон настаивала на том, что Фуко — именно «позитивист», поскольку его «археология» не занимается объяснением прогресса или исторического развития, т. е. истории как таковой, а попросту описывает отдельные исторические стадии с позиций гносеологического анархизма. «Исторические a priori» Фуко, по её мнению, представляют собой не более чем «ретроспективное открытие», которое применяет категории современного общества к прошлому. Как и Сартр, ле Бон охарактеризовала «Слова и вещи» как нападение на марксизм, а самого Фуко обвинила в том, что он недостаточно внимательно проштудировал первые страницы «Критики диалектического разума», где Сартр говорит о «школах мысли», которые утверждают, что превзошли марксизм, а на самом деле являются недо-марксистскими.

Кангийем, обычно отстранённый, почувствовал необходимость отреагировать на эту «атаку сартрианцев» и напечатал большую статью в «Critique». Он высказывал своё удивление поведением Сартра, своего однокашника по Эколь Нормаль: «Неужели человек, отвергавший академическую рутину, ведёт себя как академик, озлобленный покушением на его авторитет?». Кроме того, Кангийем открыто защищал метод Фуко: «Несмотря на то, что говорит большинство критиков Фуко, термин “археология” очень точно передаёт его мысль. Это предпосылка другой истории, в которой сохраняется понятие события, но события касаются понятий, а не людей». Фуко объявили «реакционером» потому, что он заменил человека «системой». Но то же самое за двадцать лет до него предлагал замечательный эпистемолог Жан Кавайе, участник Сопротивления, убитый немцами. Своей трагической судьбой он свидетельствовал о том, что подобные убеждения не имеют ничего общего с реакцией.[2] В ту эпоху всем было понятно, на что намекает Кангийем: в то время как «реакционер» Кавайе боролся и погиб за свободу, «революционер» Сартр писал свою маловразумительную диссертацию, не содержавшую никаких освободительных идей; теперь же он пытается перевернуть ситуацию с ног на голову. В заключение Кангийем предложил критикам Фуко основать «Лигу права человека быть субъектом и объектом истории» и взять себе геральдический девиз: «Гуманисты всех стран, соединяйтесь!». Статья Кангийема обозначила давно назревавший раскол в среде французских интеллектуалов: Кангийем и его ученики выступили против экзистенциализма и персонализма. В 1966 г. студенты Альтюссера и Лакана организовали в Эколь Нормаль «Эпистемологический кружок» и стали издавать «Аналитические тетради», каждый выпуск которого открывался цитатой из Кангийема. В 1968 г. Фуко напечатал в этом издании предисловие к своей «Археологии знания».

---

[1] *Le Bon S.* Un Positiviste désespéré // Les Temps Modernes. 1967. № 248 (janvier). P. 1299.

[2] *Canguilhem G.* Mort de l'homme ou épuisement du cogito // Critique. 1967. Juillet. Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 165. В 1983 г. Фуко буквально повторил эту мысль: «Среди французских философов, которые во время войны участвовали в сопротивлении, был Кавайес, историк математики, уделявший большое внимание развитию её внутренних структур. А вот никто же из философов, втянутых в политику, — ни Сартр, ни Симона де Бовуар, ни Мерло-Понти, — не сделали ничего серьёзного». (Политика и Этика: интервью // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 326.)

В феврале и марте 1967 г. сотрудники университета Монпелье организовали серию дебатов по поводу «Слов и вещей». Стенограммы были опубликованы в журнале компартии «Le Pensée», основанном перед самым началом Второй мировой войны Жоржем Политцером. Главным оппонентом Фуко выступил Ж. Стефанини, преподававший в Экс-ан-Провансе. Он заявил, что предпринятый Фуко анализ грамматики и лингвистики содержит множество ошибок. Фуко не стал вступать в спор. В том же году журнал «Esprit» организовал конференцию «Структурализм, идеология и метод». Редакция прислала Фуко список из одиннадцати вопросов и предложила ему ответить в письменной форме. Редколлегия «Esprit», основанного Э. Мунье, по-прежнему исповедовала персонализм и не испытывала симпатий к структурализму, однако была готова к диалогу. Фуко ответил, что, попытайся он ответить на все одиннадцать вопросов, ему пришлось бы написать новую книгу. Он ответил только на последний из них: не ведёт ли представление о «замкнутых системах» и «дисконтинуальности» (discontinuité) к дилемме: или принятие существующей системы, или нигилистическое насилие по отношению к ней. Фуко ответил, что «капиталистическая система» — совсем не то же самое, что «дискурсивная система» или «система мысли», и сформулировал своё представление о «прогрессивной политике»:

> Прогрессивная политика — это политика, которая действует в русле исторически обусловленной практики, тогда как все другие политики признают лишь идеальные потребности, однозначные детерминации и свободное взаимодействие индивидуальных инициатив. Прогрессивная политика — это политика, которая определяет, сообразуясь с практикой, возможности преобразования и игру взаимозависимостей в этих преобразованиях, тогда как всякая другая политика опирается на унифицированную абстракцию перемен или чудотворное присутствие гения.[1]

В этом тексте ясно просматривается ориентация Фуко на альтюссеровскую трактовку понятия практики. Альтюссер по-прежнему был близок

---

[1] *Foucault M.* Réponse à une question // Esprit. 1968. № 371 (mai). P. 871.

Фуко: во-первых, в середине 1960-х гг. философ-марксист пришёл к антигуманистическому прочтению Маркса. Альтюссер заявил, что в «Капитале» Маркс произвёл «эпистемологический перелом». Его знаменитый призыв «читать “Капитал”» предполагает интерпретацию работы Маркса как особого события в истории науки, сопоставимого с коперниканским переворотом. Свою задачу Альтюссер видел в том, чтобы придать марксизму прочную научную основу, соединив его с эпистемологией и структурализмом. Во-вторых, в работах Альтюссера Фуко увидел возможность «убежать от Гегеля». При этом, конечно, нет никаких оснований считать Фуко альтюссерианцем. Сам Альтюссер прекрасно выразил связь между своими работами и текстами Фуко:

> Он был моим учеником, и “что-то” из моих работ оказало влияние на него, особенно мои формулировки. Однако (об этом надо сказать, поскольку именно в этом состоит его философская индивидуальность) под его пером и в его мысли даже те смыслы, которые он придал формулировкам, заимствованным у меня, преобразились и приобрели совершенно иное значение, нежели у меня.[1]

Таким образом, страсти, разгоревшиеся вокруг «Слов и вещей», были одновременно и теоретическими, и политическими. Структурализм для Фуко был прежде всего тем, что позволяло бросить вызов «догматическому марксизму». Фуко подчёркивал то неприятие, с которым столкнулся структурализм в странах Восточной Европы, в которых он, собственно, и появился на свет. В своём интервью, увидевшем свет в марте 1968 г. в Швеции, Фуко противопоставил «дряблому, унылому, гуманистическому» марксизму Гароди динамичный и омоложенный марксизм учеников Альтюссера, представлявших, по его словам, левое крыло компартии и с энтузиазмом поддержавших структурализм.

> Нетрудно понять, что представлял собой маневр Сартра и Гароди, когда они заклеймили структурализм как типично правую идеологию. Это позволило им определить тех, кто на деле был левее их, как пособников правых. Кроме того, это позволило им выставить себя как единственных представителей левых французских коммунистов. Но это всего лишь маневр.

Фуко подчеркнул связь структурализма с политикой и социальной практикой:

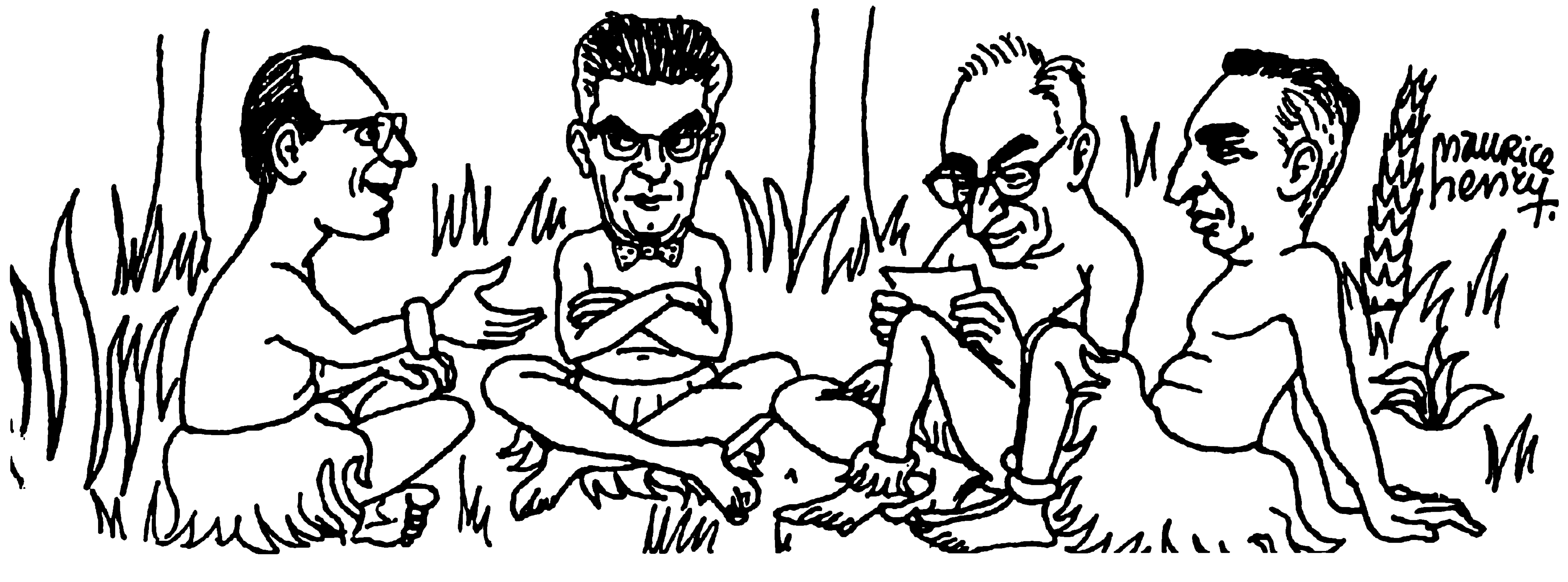
> Я думаю, что строгий теоретический анализ экономической, политической и идеологической структур является одним из необхо-

---

[1] Alhusser L. A Letter to the Translator / For Marx. Transl. B. Brewster. L.: “New Left Books”, 1969. P. 256. Во Франции это письмо не публиковалось до самой смерти Альтюссера.

> димых условий политической практики, поскольку политическая практика — это способ манипуляции возможными изменениями, ломкой и трансформацией структур... Я не считаю, что структурализм — исключительно кабинетная деятельность интеллектуалов; я думаю, что он может и должен быть интегрирован с практикой... Я уверен, что структурализм может предоставить политической практике необходимый аналитический инструментарий. Политика вовсе не обязана быть невежественной.[1]

Итак, Фуко открыто признал себя структуралистом. В самом скором времени он станет говорить, что никогда не принадлежал к этому движению и даже выражать сомнение в существовании структурализма. Но после выхода «Слов и вещей» он принимал эту игру. В «La Quinzine littéraire» появился знаменитый рисунок Мориса Анри, изображавший «племя структуралистов»: Фуко, Лакан, Леви-Строс и Барт сидят в лесу; улыбающийся Фуко что-то рассказывает, Лакан смотрит на него скептически, скрестив руки на груди, Барт слушает в открытой позе, а Леви-Строс углубился в чтение.



В интервью «La Presse de Tunis» на вопрос «почему широкая публика считает вас жрецом структурализма?» Фуко ответил, что сам он видит свою роль более скромной: он скорее мальчик-служка, который звонит в колокольчик, верующие при этом падают на колени, а недоброжелатели ругают его. Фуко добавил, что он знает две формы структурализма: во первых, это метод, очень продуктивный в сферах лингвистики, истории религии и этнологии; во-вторых, это то, что объединяет теорию и практику. Кроме того, структурализм — философская практика, позволяющая поставить диагноз современности.[2]

---

[1] Bonniers Litterära Magasin (Stockholm). 1968. March. Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 167.

[2] *Foucault*. “Je suis tout au plus...” (interview) // La Presse de Tunis. 1967. April 2.

Не только враги, но и друзья считали Фуко структуралистом. Так, Делёз в своей энциклопедической статье «По каким критериям узнают структурализм?»[1] писал: «Спрашивали недавно “Что такое экзистенциализм?”. Теперь: “Что такое структурализм?”... В первую очередь, кто структуралист? Есть привычки и в наиболее актуальном. Привычка указывает, отбирает, справедливо или нет, образцы: лингвиста, как Р. Якобсона; социолога, как К. Леви-Строса; психоаналитика, как Ж. Лакана; философа, обновляющего эпистемологию, как М. Фуко; марксистского философа, занимающегося проблемой интерпретации марксизма, как Л. Альтюссера; литературного критика, как Р. Барта; писателей, как тех, кто объединился в группу “Тель Кель”...»[2] Сам Фуко ясно видел, сколь мало общего у него с «племенем структуралистов». В одном более позднем интервью он заметил: «Если спросить тех, кого включают в рубрику “структуралисты” — Леви-Строса или Лакана, Альтюссера или лингвистов, — они бы ответили вам, что у них друг с другом нет ничего общего или мало чего общего. Структурализм — это категория, которая существует для других, для тех, кто не имеет к нему отношения. Только извне можно сказать, что такой-то, такой-то и такой-то — структуралисты. Это у Сартра нужно спрашивать, кто такие структуралисты, поскольку он считает, что структуралисты представляют собой сплоченную группу (Леви-Строс, Альтюссер, Дюмезиль, Лакан и я), группу, которая образует своего рода единство; но как раз этого вот единства — заметьте себе это хорошенько, — его-то мы как раз и не обнаруживаем»[3]. У всех названных авторов, считал Фуко, было что-то «не чуждое методам структурного анализа», но только Леви-Строс применял собственно структурный метод. Общим для названных мыслителей, утверждал Фуко, был вовсе не метод, а общий враг — классическая рефлексивная философия и философия субъекта, усиленная феноменологией. Поэтому все они, по выражению Ф. Шателье, были «с одного берега».

Порой Фуко был даже склонен отречься от структурализма задним числом. Так, в 1972 г. он удалил из «Рождения клиники» всю структуралистскую терминологию. В своей знаменитой речи «Что такое автор?» он заявил: «...я никогда не употреблял слова “структура”. Поищите его в “Словах и вещах” — вы его там не найдете. Так вот, я хотел бы, чтобы меня избавили от всех вольностей, связанных со структурализмом, или чтобы давали себе труд их обосновывать».[1]

---

[1] *Deleuze G.* Á quoi reconnait-on le structuralisme? // La Philosophie en XX siécle. Sous la dir de François châtelet. P.: “Marabout”, 1979.

[2] *Делёз Ж.* По каким критериям узнают структурализм? Пер. Л. Ю. Соколовой / Марсель Пруст и знаки. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; «Алетейя», 1999. С. 133. Делёз перечисляет семь признаков, по которым можно «опознать» структурализм. Его характеристику мы обсуждаем в другой работе: Дьяков А.В. Проблема субъекта в постструктурализме. Онтологический аспект. М.: Изд-во МГСУ «Союз», 2005. С. 334–335.

[3] Цит. по: *Фуко М.* Воля к истине. С. 352.

Если весной 1966 г., когда «Слова и вещи» увидели свет, Фуко радовался неожиданно свалившейся на него известности, то уже через год ему стало казаться, что эта книга — худшая из всего, что он написал. Он даже просил П. Нора прекратить тиражирование. Как позже заметил Делёз, «был момент, когда Фуко страдал от известности: что бы он ни сказал, его хвалили или критиковали, не пытаясь даже понять».[2] Так или иначе, он чувствовал острую необходимость объясниться с читающей публикой и избавиться от всех ложных ярлыков, которые столь поспешно на него повесили.

Впрочем, не стоит считать, что «Слова и вещи» принесли Фуко только неприятности и пустую шумиху вокруг его имени. Многие отзывы на книгу подталкивали его к новым работам. Так, он получил письмо от знаменитого бельгийского художника Рене Магрита, к которому были приложены рисунки. Фуко вступил в переписку с ним и получил множество важных для него замечаний относительно интересовавшей его картины Мане «Балкон». Материал о Мане вошёл в «Археологию знания», а переписка с Магритом инспирировала появление эссе «Это не трубка»[3]. Магрит рассчитывал встретиться с Фуко в Париже, где у него готовилась выставка. Однако Фуко в те дни не было в столице, а в сентябре 1967 г. Магрит умер.

Удивительно, насколько точно Магрит, не будучи профессиональным философом, уловил гегельянские интенции книги Фуко. «Слова Сходство и Подобие, — писал он, — позволяют Вам настаивать на присутствии — весьма странном — мира и нас самих».[4] И далее: «Только мысли присуще сходство. Она похожа, будучи тем, что она видит, слышит или знает, она становится тем, что дарит ей мир... С некоторых пор существует любопытная первичность, приписываемая “невидимому”, что следует из запутанной и сбивчивой литературы, интерес к которой пропадает, стоит только понять, что видимое может быть скрытым, но что именно невидимое ничего не скрывает: можно знать его или же не ведать о нём, но ничего более. Нет основания приписывать невидимому большее значение, нежели видимому, и наоборот».[1]

---

[1] *Фуко М.* Что такое автор? / Воля к истине. С. 41. Впоследствии Фуко продолжал настаивать на своей непричастности к проблематике «структуры». В 1977 г. он говорил японскому журналисту: «...Не было ни одного комментатора (ни одного!), который бы заметил, что в “Словах и вещах”, считающихся моей самой структуралистской книгой, ни разу не было использовано слово “структура”. А если оно и упоминалось в порядке цитирования, то ни единого разу оно не использовалось мною самим. Ни слово “структура”, и ни одно из тех понятий, при помощи которых структуралисты определяют их собственный метод». (*Фуко М.* Власть и знание // Ителлектуалы и власть. Ч. 1. С. 279.)

[2] *Делёз Ж.* Портрет Фуко / Переговоры. С. 142–143.

[3] *Foucault M.* Ceci n’est pas une pipe // Cahiers du chemin. 1968. Janvier.

[4] Письмо от 23 мая 1966 г. Цит. по: *Фуко М.* Это не трубка. Пер. И. Кулик. М.: «Художественный журнал», 1999. С. 77.

ГЛАВА 8. ОТ ТУНИСА ДО ВЕНСЕННА

Шумный успех «Слов и вещей» имел одно довольно странное следствие: Фуко пригласили прочесть цикл лекций в Венгрии. Сам он говорил, что ездил в Венгрию в 1967 г., но, по воспоминаниям Дефера, эта поездка состоялась в 1966 г. Фуко прибыл в Будапешт и собирался немедленно приступить к чтению лекций, но, когда венгерские власти узнали, что он намеревается говорить о структурализме, ему сообщили, что к студенческой аудитории его не пустят, он может выступить только перед небольшой группой профессоров в ректорском кабинете. Студент-переводчик конфиденциально сказал ему, что в университете запрещено говорить о нацизме, режиме Хорти и структурализме. Для Фуко сразу стала ясной связь между воинственными выпадами сартрианцев и коммунистов и запретом на немарксистскую философию в странах Восточной Европы.[2]

Всем западным интеллектуалам, приезжавшим в Будапешт, предлагали встретиться с Дьёрдем Лукачем. Фуко не интересовался работами Лукача; по-видимому, он знал, что встретиться придётся не с тем молодым Лукачем, который написал знаменитую книгу «История и классовое сознание», а с тем, который перешёл на позиции ортодоксального советизма и отрёкся от своего раннего сочинения. В общем, Фуко отказался от встречи, и в глазах местных властей это только усугубило его репутацию «буржуазного философа». Дефер утверждал, что в этой поездке Фуко интересовала не возможность увидеть страну «реального социализма», а посещение Будапештского музея изобразительных искусств, в котором хранятся малоизвестные рисунки Э. Мане.

Ещё в 1964 г. Жерар Деледа, преподаватель Тунисского университета, пригласил своего бывшего учителя, Жана Валя, прочесть несколько лекций по философии Витгенштейна. Он предложил Валю остаться в качестве ординарного профессора, и Валь согласился, но через полгода ему пришлось вернуться в Париж. Здесь он узнал, что Фуко подыскивает себе место за границей. Поскольку вакансия в Тунисе всё ещё была открыта, Фуко, уладив бюрократические формальности, выхлопотал в Клермон-Ферране «административный отпуск» и отправился в Африку с контрактом на три года.

---

[1] Там же. С. 78.

[2] «Мне стало понятно, — говорил он позже, — что проблема структурализма является проблемой Востока и что жаркие и путаные дискуссии, происходившие на эту тему во Франции, — всего лишь отголосок, разумеется, неверно всеми понятой, гораздо более серьёзной и жестокой борьбы, проходившей на востоке Европы». (Беседа с Мишелем Фуко / Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 243.)

Можно назвать несколько причин тому, что Фуко опять надолго покинул Париж, пребывание в котором было для него столь важно. Во-первых, его стала раздражать популярность: его бесило то, что словечко «археология» стало модным и теперь раздавалось на каждом углу. Ему досаждали журналисты, подкарауливавшие его у квартиры. Во-вторых, он хотел получить больше свободного времени для работы над новой книгой. В-третьих, он чувствовал потребность на время расстаться с Дефером, который оказался в тени своего знаменитого друга и не мог развиваться как самостоятельный мыслитель. В-четвёртых, ему нравилась Северная Африка, куда он уже ездил проводить летний отпуск. В 1983 г. он сказал, что провёл два года в Тунисе «по сугубо личным причинам».[1]

Он прибыл в Тунис в конце сентября 1966 г. и был очарован этой страной. Фуко жил в маленьком городке Сиди Бу Саид, в нескольких километрах от столицы. Сиди Бу Саид был построен беями, правившими Тунисом во времена Османской империи: узкие мощёные улицы и красивые белые домики на фоне моря и неба. В 1950-х гг. городок стал чем-то вроде колонии интеллектуалов и людей искусства, в основном выходцев из Франции. Таким образом, Фуко не чувствовал себя заброшенным в безлюдную пустыню. Кроме того, его часто навещал Дефер и другие гости из Парижа, а Фуко посылал им пакетики с сушёными фигами. Половину преподавателей в местном университете составляли французы, многие из них жили в Сиди Бу Саид. На лекции он сперва ездил на поезде, а потом купил машину, белый «Пежо 404». По дороге в университет и обратно он заезжал в Национальную библиотеку. Его апартаментами стал маленький домик с выбеленными стенами. Во внутреннем дворе росли жасмин и апельсиновые деревья. Фуко спал на циновке и, как все местные жители, расстилал её на ночь, а утром сворачивал. Он поднимался на рассвете и садился за работу или отправлялся гулять. Излюбленным местом его прогулок стали руины древнего Карфагена. (Вообще-то это был не тот древний Карфаген, который Флобер описал в романе «Саламбо»: «оригинальный» Карфаген был разрушен по настоянию Катона, и Фуко бродил по руинам города, выстроенного римлянами.) В общем и целом он был счастлив. Климат Туниса идеально подходил для Фуко; он много гулял и каждый день плавал в море. Кроме того, гашиш, который он иногда курил, был здесь качественным и дешёвым. Фуко ходил в лёгком бежевом костюме, с маленьким чёрным портфелем, и выглядел как добропорядочный колониальный чиновник с большим будущим. Официально он числился преподавателем Туниссsuccго университета, но жалованье получал от французского правительства; его доходы по сравнению с Клермон-Ферраном увеличились вдвое. Впрочем, в местном банке часто не хватало наличности, чтобы выплатить зарплату преподавателю университета.

---

[1] The Minimalist Self // Michel Foucault.: Politics. Philosophy. Culture. P. 4.

В Тунисе Фуко впервые обрил себе голову, и с тех пор до конца жизни бритьё черепа стало для него ежеутренним ритуалом. Он сказал М. Пинжу, что это избавляет его от волнений по поводу выпадения волос. Другим он говорил, что это позволяет ему показать своё истинное лицо.

В университете он пользовался большим успехом. Студенты охотно посещали его лекции на Факультете литературы и гуманитарных наук. Он говорил о Ницше, Декарте и Гуссерле, читал курс по эстетике, в котором анализировал эволюцию живописи от Ренессанса до Мане. Кроме того, были лекции по психологии, где Фуко много рассказывал о психоанализе. И конечно, он, как всегда, возился с тестами Роршаха. М. Бегбедер вспоминал Фуко-лектора: «Дерзкий, самоуверенный, чётко артикулирующий, он не стоял за кафедрой, а расхаживал по возвышению, как молодой флотский лейтенант по капитанскому мостику».[1] Хотя студенты и восхищались своим преподавателем, они мало что знали о его политических убеждениях и долгое время считали его технократом-голлистом, человеком «чересчур западным, чтобы понять Тунис». Его любовь к Ницше и критические высказывания в адрес марксизма ещё более укрепляли их мнение о Фуко как о «правом». Сам он позже говорил, что самую лучшую студенческую аудиторию, одержимую жаждой знаний, он встречал в Бразилии и в Тунисе. Каждую пятницу он читал открытые лекции, на которые набивалось по двести человек.[2]

Социолог Жан Дювино представил Мишеля редактору «Le Nouvel Observateur» Жану Даниэлю. (Даниэль, в свою очередь, познакомил философа с великим французским арабистом Жаком Берком и тунисским художником Джелалом Бен Абдаллахом.) Даниэля поразил сухощавый человек с бровями альбиноса, очень энергичный и по-азиатски церемонный[3], разрывающийся между желанием поддаться искушениям Туниса и аскетизмом.[4] Но особенно поразила его улыбка Фуко. Впрочем, в глазах местного населения эта фигура выглядела несколько иначе. Для деревенских старух «философ» означало что-то вроде «некромант», и по Сиди Бу Саид ходили слухи, что таинственный француз держит на столе человеческий череп.

---

[1] *M. B. (Marc Beigbeder)*. En suivant le cours de Foucault // Esprit. 1967. Juin. P. 1066–1067.

[2] Тунисские лекции Фуко анализирует Д. Сеглар: Séglard D. Foucault à Tunis: Note sur deux conférences // Foucault Studies. 2007. № 4. P. 7–18.

[3] *Daniel J.* Le Flux des souvenirs // Michel Foucault: Une Histoire de la vérité. P.: “Syros”, 1985. P. 58.

[4] См.: *Daniel J.* La Passion de Michel Foucault // Le Nouvelle Observateur. 1984. 24 juin.

Здесь же Фуко познакомился с Катрин фон Бюлов, бывшей балериной «Метрополитен Опера» в Нью-Йорке. Теперь она работала на «Gallimard», и в Тунис приехала по заданию издательства. Прогуливаясь с местными литераторами по берегу моря, она узрела в дюнах фигуру, одетую в белый европейский костюм. Провожатые опознали в фигуре профессора Фуко и представили его даме. Фуко пригласил всю компанию к себе домой на чашку чая. Катрин фон Бюлов запомнила лучезарную улыбку философа, сидящего по-арабски на полу. Десять лет спустя они станут политическими союзниками и будут вместе выступать на многочисленных митингах и демонстрациях.

Фуко подружился с Деледа и его супругой, а также с Жаном Гаттено, с которым он позже будет работать в Венсенне. Он участвовал в собраниях студенческого философского клуба и читал лекции в Клубе Тахар Хадада на бульваре Пастера, глава которого Джелия Хафсия воспылала страстью к заезжему философу.[1] В феврале 1967 г. Фуко читал здесь лекции по «структурализму и литературному анализу», а в апреле — о «безумии и цивилизации». В том же году в Тунисский университет приехал Жан Ипполит. Фуко очень эмоционально представил аудитории своего учителя, которому предстояло говорить на тему «Гегель и современная философия». Ипполит, глядя на стоящего рядом Фуко, заметил, что его пригласили, должно быть, по недоразумению, поскольку современная философия находится здесь собственной персоной.

В этот же период произошло «столкновение» Фуко с Полем Рикёром. Рикёр приехал по приглашению Культурного центра в Карфагене и прочёл несколько лекций по философии языка. Фуко в ходе лекций делал ироничные замечания, и Рикёр заметил это. Но во время обсуждения Фуко промолчал. Деледа пригласил обоих философов на ужин, и атмосфера встречи была весьма напряжённой; интеллектуальных тем избегали. Когда Рикёр садился в самолёт и увидел, что Фуко летит тем же рейсом, он сказал сопровождающим, что дискуссия, по-видимому, состоится во время полёта. Но Фуко притворился, что не замечает его, и сел подальше. Дискуссия не состоялась. На первой же лекции Фуко резюмировал всё сказанное Рикёром и спросил студентов, верно ли он передал его мысли. Получив утвердительный ответ, он сказал: «Ну и хорошо, а теперь мы всё это опровергнем».

В это время Фуко намеревался написать книгу б Эдуарде Мане. В июне 1966 г., ещё до отъезда в Тунис, он подписал с издательством «Minuit» контракт на «эссе о Мане», которое так и не было написано. Отголоски этой несостоявшейся работы остались в тунисских лекциях Фуко, где он говорил о том, что Мане важен для него не только как создатель импрессионизма, но как художник, сделавший возможной современную живопись.

---

[1] См.: *Hafsia J.* Visages et rencontres. Tunis, 1981. P. 51.

Мане порвал с законами изобразительного искусства, незыблемыми со времён Кватроченто. Если прежде художник старался замаскировать то обстоятельство, что картина написана на холсте или на стене, то Мане создал живопись, подчёркивавшую собственную материальную основу. Он покончил с глубиной и сделал картину чистой поверхностью, позволив живописи вступить в пространственную игру.

В марте 1967 г. Фуко побывал в Париже и прочёл лекцию перед группой архитекторов. Текст лекции был напечатан лишь незадолго до его смерти.[1] Фуко заявил, что, если навязчивой идей XIX в. была идея истории, выразившаяся во втором начале термодинамики, то XX век — это эпоха одновременного, рядоположения и дисперсии. Мир теперь ощущается не как жизнь, развивающаяся во времени, но как сеть, связывающая между собой разрозненные точки. Структурализм как раз и есть усилие по установлению этой сети. «...Многие из идеологических конфликтов, которые одушевляют сегодняшнюю полемику, развёртываются между благочестивыми потомками времени и остервенелыми обитателями пространства».[2] Однако само пространство было изобретено не в XX в., а гораздо раньше. Пространство имеет свою историю: в Средние века это множество иерархизированных мест, т. е. «пространство локализации». После работ Галилея пространство стало бесконечно открытым, а местом вещи стала точка в её движении; так протяжённость сменила локализацию. В XX в. на смену этой протяжённости приходит местоположение, а «местоположение определяется через отношения соседства между точками и элементами; формально его можно описать в виде рядов, деревьев, решёток».[3] Пространство теперь *задаётся* в форме отношений местоположения и местонахождения. Время же превращается в разновидность пространственного взаимодействия. Фуко отвергает как релятивистскую, так и субстантивистскую трактовки пространства в пользу трактовки «структуралистской». Люди живут не в вакууме, который могут заполнять индивиды и вещи, и не в тем или иным образом «окрашенном» вакууме, а в рамках множества отношений, определяющих местоположения, несводимых друг к другу и друг на друга не накладывающихся.

Среди этих *местоположений* Фуко выделяет такие, которые соотносятся со всеми остальными, приостанавливая, нейтрализуя или переворачивая всю совокупность отношений, которые тем самым обозначаются, отражаются или рефлектируются. По Фуко, существует два типа таких местоположений — утопии и гетеротопии. Утопии представляют собой

---

[1] *Foucault M.* Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967) // Architecture, Mouvement, Continuité. 1984. № 5 (octobre). P. 46–49.

[2] *Фуко М.* Другие пространства / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 191.

[3] Там же. С. 192–193.

«местоположения без реального места», поддерживающие с реальным пространством общества отношения прямой или обратной аналогии. Гетеротопии — это «контр-местопооложения», фактически реализованные утопии. Между утопиями и гетеротопиями располагается «смешанный, срединный опыт», который Фуко называет «зеркалом». Философ следует за мыслью Лакана[1], однако подчёркивает, что зеркало существует реально, указывая индивиду, что он отсутствует в том месте, где находится, потому что видит себя в зеркале. Хотя универсальной формы гетеротопии не существует, и в разных культурах обнаруживаются разные их формы, Фуко классифицирует гетеротопии на два типа: 1) кризисные гетеротопии «первобытных» обществ, т. е. места, зарезервированные для индивидов, оказывающихся в кризисном состоянии по отношению к обществу (подростков, рожениц, стариков и т. п.). В современном западном обществе таковыми выступают школа, военная служба, пространство первого сексуального опыта и т. п. 2) Девиационные гетеротопии «цивилизованного» общества (психиатрические клиники, тюрьмы, дома престарелых и др.). Нет ни одной культуры, которая бы не создавала гетеротопий; это константа любой человеческой группы.

Гетеротопии, говорит Фуко, обычно связаны с гетерохрониями, ведь гетеротопия начинает функционировать в полную силу лишь тогда, когда человек отрывается от своего традиционного времени. В современном западном обществе эта связь прослеживается 1) в гетеротопиях, накапливающих время (музеи и библиотеки) и 2) в гетеротопиях, подчёркивающих непрочность времени (ярмарки, курортные посёлки). Гетеротопии одновременно и открыты, и замкнуты (примерами служат тюрьма, казарма или баня).

Каждая гетеротопия функционирует в рамках того или иного общества и в зависимости от синхронии культуры, в которой она располагается. В качестве примера Фуко приводит гетеротопию кладбища и описывает её «генеалогию». Собственно, такие книги Фуко, как «История безумия», «Рождение клиники», «Надзирать и наказывать» и «История сексуальности» представляют собой анализ соответствующих гетеротопий. К сожалению, он не написал книгу о гетеротопии кладбища; в определённом смысле это сделал за него Ж. Бодрийяр в своей книге «Символический обмен и смерть».

В этой лекции отразился экзотический мир Туниса, в котором оказался Фуко: он говорит о хаммамах (турецких банях), персидских садах и коврах. Но в ещё большей степени заметно влияние культуры, непохожей на западноевропейскую, столкновение с которой заставляет философа отбросить европоцентризм и признать существование множества культурных полюсов. Фуко оказался в том самом пространстве, которое открылось взору европейца после Галилея и Коперника.

---

[1] «В зеркале я вижу себя там, где меня нет, в нереальном пространстве, виртуально открывающемся за поверхностью; я вон там, там, где меня нет; своего рода тень доставляет мне мою собственную видимость, которая позволяет мне смотреть туда, где я отсутствую: утопия зеркала». (Там же. С. 196.)

Но основную часть времени занимала работа над «Археологией знания». По утрам он писал дома, днём — в Национальной библиотеке Туниса. Много времени он проводил в беседах с Деледа, знатоком англо-американской лингвистической философии. Кроме того, он, как всегда, много читал — Л. Д. Троцкого, Р. Люксембург, Л. Альтюссера... К моменту отъезда Фуко из Туниса книга была закончена.

Живя в Тунисе, Фуко пропустил самые жаркие жни «майской революции» 1968 г. Конечно, он бывал наездами в Париже, но «ночь баррикад» 10 мая происходила без него. Дефер той ночью оказался в Париже и наблюдал строительство баррикад на улице Гей Люссака. Потом он вернулся домой, позвонил Фуко в Тунис и поднёс телефонную трубку к радиоприёмнику; репортаж о событиях во Франции Фуко слушал таким необычным способом. В конце мая 1968 г. Фуко приехал в Париж и посетил митинг на стадионе «Шарлете». Идя по улице с редактором «Le Nouvelle Observatuer» Ж. Даниэлем, он повстречал колонну студентов и сказал: «Они не делают революцию; они сами — революция». Фуко вернулся в Тунис, уверенный, что конец режима де Голля близок. Но в Тунисе события разворачивались совершенно иначе. Антиправительственные выступления студентов здесь начались раньше, в декабре 1966 г. Когда полиция избила студента, отказавшегося оплатить проезд в автобусе, в университете вспыхнули волнения. После Шестидневной войны начались пропалестинские демонстрации, переросшие в еврейские погромы. Потрясённый этими событиями Фуко 7 июня 1967 г. писал Кангийему:

> Прошлый понедельник был днём погрома. Это было намного хуже, чем описывали в «Le Monde» — по меньшей мере пятьдесят поджогов. Сто пятьдесят или двести магазинов — самых бедных, конечно, — были разграблены, старая синагога разгромлена, ковры вытащили на улицу, разорвали и сожгли, люди бежали по улицам и искали убежища в здании, которое толпа хотела поджечь. А потом — тишина, металлические шторы опущены, нигде ни души, только дети во дворах возятся со сломанными игрушками. Реакция правительства была быстрой и твёрдой, очевидно искренней. Но это [насилие] было явно организовано. Всем известно, что многие недели, а то и месяцы, велась подпольная работа, без ведома правительства и вопреки ему. В любом случае, национализм плюс расизм в сумме дают нечто ужасное. Если же добавить к этому, что студенты, в силу своих левых убеждений, приложили к этому руку (и бо-

> лее того), ситуация выглядит весьма прискорбно. И тогда спрашиваешь себя, что за странный случай (или глупость) в истории марксизма могла привести к этому событию (и выразить его).[1]

Фуко открыто высказывал студентам своё неприятие подобных действий. Тем временем студенты-марксисты создали группу «Перспективы», которая первоначально ориентировалась на троцкизм, но вскоре стала склоняться к маоизму. Группа выступала в поддержку «палестинских братьев» и в то же время поддерживала оппозицию. В марте — июне 1968 г. студенты перешли к открытым выступлениям, и многие из них оказались в тюрьме. Французские преподаватели протестовали против излишне жестоких действий правительства, впрочем, большинство из них считало, что в чужой стране надо быть осторожным. Фуко и Гаттено не разделяли такого мнения. Фуко посетил французского посланника и просил его заступиться за студентов; дипломат ответил, что не считает возможным вмешиваться во внутренние дела Туниса. Фуко и Гаттено укрывали в своих домах студентов, опасавшихся ареста; кроме того, Фуко прятал у себя принадлежавшую оппозиционной группе типографию, и прямо у него во дворе печатались листовки.

Впрочем, существует и другая версия участия Фуко в Тунисских событиях, правда, не слишком надёжная. Этно-психолог Жорж Лапассад, преподававший в Тунисе социологию, рассказывал, что Фуко принял участие в забастовке преподавателей, однако вскоре его заметили в аудитории читающим лекции. Лапассада обвинили в том, что он сорвал лекцию Фуко и выслали из страны; он упрекал Фуко в недостаточно активной поддержке своего коллеги.[2] Эта история нашла продолжение в 1975 г.: они случайно встретились на улице, и Фуко дал Лапассаду пощёчину. Лапассад ответил тем же и потребовал объяснений. Дело было в том, что Лапассад в своём романе вывел персонажа, в точности похожего на Фуко, и описал его в самых чёрных красках.[3] Трудно сказать, чем руководствовался Лапассад; возможно, им двигала обыкновенная зависть.

Летом 1968 г. Фуко уехал в Париж на каникулы, а вернувшись пытался принять участие в судебных слушаниях по делу своих студентов. Но все заседания проходили за закрытыми дверями, и его просто не пустили в зал суда. Фуко стал получать угрозы; к нему часто приходили полицейские в штатском. Вокруг дома слонялись весьма неубедительные нищие. Его телефон прослушивали. Однажды вечером за его машиной увязались полицейские на мотоциклах. Опасаясь неприятностей, Фуко прибавил скорость. Полицейские не отставали, и философ, опасаясь, что они начнут стрелять, остановился. Ему вежливо сказали, что один из тормозных сигналов не работает, и посоветовали обратиться в ремонтную мастерскую. По счастью, они не стали обыскивать машину и не заметили прятавшегося в багажнике «левого» студента. В другой раз его остановили на дороге в Сиди Бу Саид; философа вытащили из машины и избили. Кроме того, он получал официальные предупреждения от тунисских властей. Впрочем, он был слишком известной фигурой, чтобы его можно было просто депортировать из страны. В июле 1968 г. университетский контракт Гаттено был аннулирован, и преподавателя приговорили к пяти годам тюрьмы. Многих студентов Фуко постигла та же участь.

---

[1] Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 193.

[2] См.: *Lapassade G.* Joyeux Tropiques. P.: “Stock”, 1978. P. 51–52.

[3] Ibid. P. 55–56.

Позже Фуко говорил, что события в Тунисе избавили его от скепсиса в отношении политики. Он вновь почувствовал свою причастность к политическим процессам, происходящим в обществе. В Тунисских волнениях его особенно впечатлило то значение, которое имела в них идеология. Скверно понятый марксизм оборачивался призывом к насилию, придавая студентам энергию и превращая их действия в исключительно важный экзистенциальный акт. Политическая идеология играет роль мифа, а её теоретическое содержание мало кого интересует.

В конце 1968 г. он вернулся во Францию. Фуко оставил за собой дом в Сиди Бу Саид, но понимал, что его присутствие в Тунисе крайне нежелательно для властей. В Тунис он вернётся только в 1971 г., чтобы прочесть лекцию «Безумие и цивилизация». Дидье Анзье предложил ему присоединиться к отделению психологии, недавно созданному в Нантере. Фуко колебался: в конкурсном отборе ему предстояло конкурировать с лаканистом Пьером Кофманом, участвовавшим в Сопротивлении во время войны. Фуко писал Кангийему, что после антисемитских действий, которые он наблюдал в Тунисе, для него была невыносима мысль выступать против еврея. А кроме того, он больше не хотел преподавать психологию. «Психология не для меня», — заявил он Роберу Франсу, профессору из Нантера. И наконец, Фуко видел для себя более привлекательные перспективы — профессорские вакансии в Сорбонне и в Коллеж де Франс. В конечном итоге он всё-таки принял предложение Анзье и был избран на должность в Нантере. Однако в Нантер Фуко всё-таки не поехал, а вместо этого присоединился к группе преподавателей, занимавшихся созданием университета в Венсенне. 18 ноября 1968 г., через три дня после утверждения в должности, он уведомил декана в Нантере, что принимает пост профессора философии в Экспериментальном Центре в Венсенне.

Все эти метания были обусловлены очередной попыткой Фуко стать профессором Сорбонны. Кангийем представил его Р. Арону, который пригласил Фуко выступить на своём семинаре 17 марта 1967 г. На Арона его выступление произвело самое благоприятное впечатление, однако его шансы занять место в Сорбонне были невелики. Поэтому Арон предложил

Фуко должность в École Pratique, ректор которой, историк Ф. Бродель, был очень расположен к философу. Однако это закрыло бы для Фуко возможность в будущем стать профессором Коллеж де Франс. Поэтому в конце концов он остановил свой выбор на Венсенне.

Фуко вернулся в Париж и поселился в большой квартире на девятом этаже современного здания по улице Вожирар, в пятнадцатом округе. Когда-то по этой улице гнали колонны скованных цепью заключённых; Фуко будет писать о них в «Надзирать и наказывать». Однако его дом, конечно же, был построен гораздо позже; во дворе была автостоянка, что для Парижа большая редкость. Большие эркеры открывали панораму на западную часть столицы; сам философ говорил, что для него важнее всего яркий свет, в котором ему лучше работается. Фуко часто загорал на большом балконе; здесь же в тёплые дни он обедал с друзьями, которые замечали среди украшавших террасу бегоний побеги индийской конопли. А все стены в квартире занимали ряды книг. Мишель сломал одну из стен, и благодаря этому получилась большая зала, занимающая большую часть квартиры. Это был и рабочий кабинет, и гостиная, и, при случае, зал для собраний. Здесь бывали Жан Жене, прививший Фуко и Деферу любовь к Ж. Кокто, историк Поль Вейн, английская актриса Жюли Кристи, для которой Фуко готовил вегетарианские блюда, и многие другие. Ничего лишнего в доме не было: Фуко не любил бесполезных украшений. Просторную залу оживляли только две картины — уже известный нам рисунок Массона и картина Франсиса Пикабиа. Он каждое утро брил голову и почти всегда носил белый свитер-«водолазку», что избавляло его от необходимости гладить рубашки.

Фуко пропустил события «майской революции» и теперь, казалось, изо всех сил стремился наверстать упущенное. Он рассчитывал на то, что майское восстание станет началом революции, касающейся всех сфер общественной жизни. Кажется, он даже относился с некоторой долей симпатии к призывам ультра-левых разжечь искру майского восстания в костёр гражданской войны. Для революционно настроенных интеллектуалов и студентов компартия теперь представлялась организацией крайне правого толка. Несмотря на события мая 1968-го, у власти оставались всё те же люди, и теперь уже мало кто рассчитывал на политические преобразования, проводимые легальными средствами. Для огромного числа интеллектуалов нелегальная деятельность представлялась наиболее эффективной, и казалось, что вот-вот начнётся гражданская война.

Хотя Фуко, после непродолжительного пребывания в рядах компартии, больше не вступал ни в какие политические организации, в конце 1960-х гг. он разделял многие убеждения молодого поколения гошистов. В частности, как и гошисты, он испытывал крайнюю неприязнь к коммунистической партии, считая, что она отошла от принципов марксизма и стала «ревизионистской». Компартия, в свою очередь, клеймила гошистов в духе работы

В. И. Ленина «Детская болезнь левизны». В чём-то коммунисты были правы: после мая 1968-го гошисты всё больше склонялись к маоизму и крайнему анархизму. Дефер тесно контактировал с троцкистскими группами; Фуко не привлекал организованный троцкизм, хотя многие его идеи были ему близки. Фуко сотрудничал с созданной в 1969 г. маоистской группой «Gauche Prolétarienne», призывавшей интеллектуалов раствориться в рабочей массе и стать катализатором революционного процесса. Фуко изредка печатался в газете этой группы «La Cause du peuple», однако был твёрдо убеждён, что интеллектуалы должны совершать революцию в университетах. Гораздо любопытнее, чем образ интеллектуала, стоящего у станка, для него было произошедшее в интеллектуальных кругах Франции расширение понятия политического, которое теперь включало в себя проблематику безумия, сексуальности и тюремного заключения.

В этой ситуации книги Фуко приобрели новое звучание. Если в 1961 г. «История безумия» представлялась читателям академическим исследованием, то теперь её переосмыслили в контексте антирепрессивного социального движения. Тема «великого заключения» оказалась как никогда актуальной. Франсуа Жантере и Жан-Мари Бром писали: «Не так давно безумцев запирали вместе с проститутками, безработными, ворами и преступными элементами, одним словом, со всеми теми, кто не был “нормален” в представлении, освящённом классовым обществом; с теми, кто нарушал нормы частной собственности и нравственные установления».[1] Ранняя книга Фуко внезапно оказалась декларацией гошистских идей. Сам Фуко позже говорил, что это не он сблизился с левыми, а левые заинтересовались проблемами, которые занимали его уже давно.[2]

«История безумия» стала одним из ключевых текстов антипсихиатрического движения, пришедшего из Англии. Своей популярностью эта книга большей частью обязана именно англоязычному миру. Когда появился её первый (сильно сокращённый) перевод, она немедленно стала одним из программных документов контр-культуры 1960-х. В предисловии к английскому изданию Дэвид Купер писал: «Безумие, как ясно показывает Фуко в своей замечательной книге, есть способ выражения in extremis глубинной истины, определяющей наш способ существования. Истина безумия — это и есть само безумие. То, что представляет собой безумие, есть форма видения, подвергающая себя забвению перед лицом существующих форм социальных тактики и стратегии».[1] Купер подчёркивал, что, согласно Фуко, именно конфигурация общества делает тех или иных людей сумасшедшими.[2] Р. Д. Лэйнг написал хвалебную рецензию на книгу Фуко в «New Statesman»[3], а Д. Купер вновь подчеркнул значимость «Истории безумия» в своей статье, посвящённой Лакану — «Так кто же такой безумец?». Лэйнг писал:

---

[1] *Gantheret F., Brohm J.-M.* Présentation // Garde-fous arrêtez de vous serrer les coudes. P.: “Maspero”, 1975. P. 5.

[2] «Когда я стал интересоваться безумием, тюрьмой, а несколько позже медициной, экономическими и политическими структурами, лежащими в основе подобных установлений, меня поражало как раз то, что традиционные левые этим вопросам не придавали ни малейшего значения... Для них таких вопросов просто не существовало... Только после 1968 года... эти вопросы попали в поле политического осмысления. И люди, которые прежде не интересовались тем, чем я занимаюсь, вдруг бросились меня изучать. И тут я заметил, что стою бок о бок с ними...» (*Мишель Фуко.* Ответы философа // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 175.)

> История безумия, задокументированная здесь, — это история, выхватывающая из тьмы тех, кто был уничтожен или забыт, история невменяемости победившего большинства... До самого последнего времени коллективное определение европейца как здравомыслящего с его собственного согласия столь крепко держало его сознание в руках, что едва ли его можно было разрушить, не разрушив самого себя. Я не знаю никакой другой книги, которая столь ясно делает видимым (то есть диа-гностирует) эту ситуацию, да ещё столь строго и систематично. Она всецело остаётся в пределах идиомы здравомыслия, в то же время подрывая пресуппозиции её собственных оснований. Определить истинное безумие — значит стать никем иным, как безумцем.[4]

Едва ли не все британские рецензенты сходились на том, что Фуко следует считать, как minimum, союзником антипсихиатров. Эдмунд Лич замечал: «После прочтения этой книги даже самый упёртый рационалист должен быть обеспокоен неразумностью разума».[5] А серьёзный академический журнал признавал, что книга Фуко «во многом неубедительна и спорна, но её актуальность сегодня не подлежит сомнению. Это подчёркивает и Купер, собственную работу которого можно охарактеризовать как исследование современного состояния процесса, развитие которого в классическую эпоху проследил Фуко».[6] Речь шла о книге Купера «Психиатрия и антипсихиатрия»[7], которая была переведена на французский только в 1970 г. Конечно, британцы несколько преувеличивали, приписывая Фуко заслугу «изобретения антипсихиатрии»: самая известная книга

---

[1] *Cooper D.* Introduction // Foucault M. Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason. L.: Tavistock, 1967. P. VII.

[2] Ibid. P. VIII.

[3] См.: *Laing R. D.* The invention of madness // New Statesman. 1967. June 16.

[4] Ibid. P. 843.

[5] *Leach E.* Imprisoned by madmen // Listener. 1967. June 8. P. 752–753.

[6] *Parry-Jones W.L.* Review // British Journal of Social and Clinical Psychology. Vol. 8. 1969. P. 191.

[7] *Cooper D.* Psychiatry and Antipsychiatry. L., 1967.

Лэйнга «Разделённое Я»[1] вышла ещё в 1960 г., и сам Фуко во время написания «Истории безумия» о ней ничего не знал.[2] Кроме того, Фуко, в отличие от своих британских коллег, не был профессиональным психиатром и никогда не предлагал альтернативных форм психотерапии и, опять-таки в отличие от Лэйнга и Купера, не проявлял интереса к шизофрении. И наконец, британцы находились под сильным влиянием Сартра[3], с которым Фуко вёл теоретическую войну. Кстати, Лэйнг, который совместно с Купером выступил редактором английского перевода «Истории безумия», упорно считал Фуко феноменологом.[4] Сам Фуко скромно заметил: «Лэйнг проделал колоссальную работу в качестве врача: вместе с Купером он стал подлинным основателем антипсихиатрии, тогда как я лишь провёл критический исторический анализ».[5]

Во Франции были свои «антипсихиатры», прежде всего, Мод Маннони, которая использовала идеи Фуко для описания «психиатрической сегрегации». Кроме того, Маннони пыталась объединить антипсихиатрическую концепцию Лэйнга и лакановский психоанализ и на этом основании предложила свой вариант институциональной психотерапии.[6] В 1967 г. она пригласила британских антипсихиатров к совместной работе в рамках конгресса по проблеме психоза.[7]

Отношение к «Истории безумия» всё время менялось. Когда книга только вышла, профессиональные психиатры реагировали на неё по разному: кто-то проявлял интерес, кто-то проходил мимо. Но, во всяком случае, резкой реакции отторжения не было. Фуко тесно контактировал с психиатрами-реформаторами, ратовавшими за «третью революцию в психиатрии» (первой была реформа Пинеля, а второй — рождение психоанализа Фрейда), намереваясь разрушить стены психиатрических лечебниц и организовать помощь психически больным на уровне социальных служб. Для Фуко эта «третья революция» была неприемлема: он увидел в ней новое воплощение позитивизма и всё то же стремление заставить безумие умолкнуть, отрицая его тотальную чуждость обществу. Несмотря на это, большинство врачей, входивших в группу «Évolution Psychiatrique» сочувственно отнеслись к идеям «Истории безумия». Волна протеста поднялась тогда, когда книгу стали воспринимать как инструментарий радикальной критики психиатрических институтов. Многие врачи сразу пересмотрели свои суждения о Фуко и его работе. 6–7 декабря 1969 г. в Тулузе состоялся ежегодный съезд группы «Психиатрическая эволюция», осудивший «идеологическую концепцию “Истории безумия”». В одном из своих интервью Фуко охарактеризовал работу съезда в Тулузе как «психиатрический суд», заклеймивший его как «буржуазного идеолога».[1] Он несколько преувеличил. Анри Эй выступил с блестящей речью, обращённой к Фуко, который не явился на съезд, прислав письмо с извинениями.[2] Эй похвалил Фуко за его блестящий стиль, экстраординарную эрудицию и смелость выводов, но при этом обвинил его в «психиатрициде», который в его устах был тождествен уничтожению всей системы человеческих ценностей. В то же время профессор Барук, светило французской психиатрии, заклеймил Фуко как «отца антипсихиатрии» и предводителя множества «некомпетентных» разрушителей гуманистической медицины, созданной Пинелем.[3] Ж. Домезон обвинил Фуко в том, что он рассматривает безумие не как реальную болезнь, но как элемент обыденного языка. Этот оратор особенно беспокоился о том тлетворном влиянии, которое могла оказать книга Фуко на молодых психиатров, которых автор «Истории безумия» приравнял к тюремщикам. Наконец, А. Обин заявил, что Фуко — явный антипсихиатр, и вся его философия лежит в русле революционных идей Г. Маркузе.[4] Много лет спустя Фуко сказал: «Вы знаете разницу между подлинной наукой и псевдонаукой? Настоящая наука признаёт и принимает собственную историю, не ощущая нападок. Когда вы говорите психиатру, что его институт возник из лепрозория, это приводит его в ярость».[5]

---

[1] *Laing R. D.* Divided Self. L., 1960. В русском переводе: Лэнг Р. Д. Расколотое «Я». СПб.: «Белый Кролик», 1995.

[2] Об истории британской антипсихиатрии см.: *Власова О. А.* Антипсихиатрия: становление и развитие. М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2006.

[3] Сартр даже написал предисловие к совместному труду Лэйнга и Купера «Разум и насилие»: Laing R.D., Cooper D. Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy (1950–1960). L., 1964.

[4] См.: *Берстон Д. Р.* Д. Лэйнг и политика диагноза. Пер. О. А. Власовой // Философско-антропологические исследования. Вып. 1. Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. С. 237.

[5] Беседа с Мишелем Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 235.

[6] Mannoni M. Le Psychiatre, son "fou" et la psychanalyse. P., 1970.

[7] См.: Enfance aliénée // Recherches. 1967. Septembre; Enfance aliénée II // Recherches. 1968. Décembre.

В конце 1960-х гг. Фуко, действительно, сотрудничал с антипсихиатрическим движением, хотя его часто раздражал инфантилизм некоторых чересчур рьяных его участников. Однако Группа информации по тюрьмам привлекала его внимание в большей степени. Он никогда не принимал непосредственного участия в работе по организации «убежищ» (asylums), всегда сохраняя дистанцию. В 1976 г. он общался с Д. Купером, которого пригласил для чтения лекций Коллеж де Франс; в 1977 г. оба участвовали в дебатах, организованных Ж.-П. Фаем и спонсированных газетой «Change».[1] Фуко поддерживал перевод на французский язык книг американского антипсихиатра Т. Саса. Кроме того, он участвовал в работе группы, созданной радикальными итальянскими психиатрами с целью критического анализа функционирования психиатрических учреждений. Он написал статью для коллективного труда «Crimini di pace», в которой выразил поддержку итальянскому реформатору психиатрии Ф. Базалья, боровшемуся с итальянской системой правосудия.[2] 5 февраля 1971 г. Базалья выступил в университете Венсена, который Фуко только что покинул, и заявил о своём неприятии ярлыка «антипсихиатрия».

---

[1] *Foucault M.* Du Pouvoir (entretien avec P. Boncenne) // L'Erxpress. 1984. 13 juillet.

[2] *Ey H.* La Conception idéologique de l'*Histoire de la folie* de Michel Foucault // Evolution psychiatrique. Cahiers de psychopathologie générale 36. 1971. № 2.

[3] *Baruk H.* La Psychiatrie sociale. P.: PUF, 1974.

[4] *Daumézon G.* Lecture historique de l'*Histoire de la folie* // Evolution psychiatrique. Cahiers de psychopathologie générale 36. 1971. № 2.

[5] *Фуко М.* Истина, власть и самость // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 290.

Хотя антипсихиатрия представлялась Фуко в те годы весьма привлекательным движением, его основные интересы лежали совсем в другой стороне. В 1971 г. он говорил: «...Я написал когда-то книгу об истории безумия. За немногими исключениями вроде Бланшо или Барта она была принята весьма плохо. Еще недавно, когда об этой книге говорили студентам, то подчеркивали, что она написана не врачом, а потому её следует опасаться как чумы. Так вот, меня поразила одна вещь: уже несколько лет вокруг Базалиа в Италии, а также в Англии развивается движение, которое называют антипсихиатрией. Конечно, эти люди развернули своё движение исходя из их собственных идей и их собственного опыта как психиатров; в моей книге они увидели, однако, своего рода историческое обоснование, они переложили в каком-то смысле ответственность за неё на себя, приняли ее на свой счет, до некоторой степени себя в ней узнали; в итоге — эта собственно историческая книга находит своего рода практическое завершение. Так вот, скажем, я немного ревную, и теперь мне хотелось бы делать всё это самому. Вместо того, чтобы писать книгу по истории правосудия, которая затем будет подхвачена теми, кто на практике поставит правосудие под вопрос, мне хотелось бы начать именно с того, чтобы поставить под вопрос правосудие практически, а затем — право же, если я еще буду жив и не сяду в тюрьму,— ну, тогда я напишу книгу...»[3]

После событий «майской революции» 1968 г. новым министром образования был назначен Эдгар Фор, который немедленно занялся реформой образовательной системы. Отныне университеты становились автономными учреждениями и функционировали на основе самоуправления. В августе началось строительство двух экспериментальных университетских центров — в Пор Дофин, на бывшей территории базы НАТО, и в Буа де Венсенн, на территории, принадлежавшей вооружённым силам Франции. Декан Сорбонны Раймон ла Верне, известный специалист по английской литературе, возглавил комиссию по подбору кадров для нового университета в Венсенне. В её состав вошли Ж.-П. Вернан, Ж. Кангийем, Э. ле Руа Ладюри, Р. Барт и Ж. Деррида. Комиссия, которую французская пресса немедленно заклеймила как «сборище левых», в скором времени выбрала Ж.-К. Пассерона и Р. Кастеля для преподавания социологии, Ж. Бовре и Ж. Дро — истории, Ж. П. Ришара — французской литературы. На должность профессора философии Кангийем предложил Фуко. Это предложение вызвало бурю эмоций: Фуко был знаменит, а его репутация в глазах «левых» была не самой лучшей. Его считали «голлистом» и упрекали в том, что он не принял участия в «майской революции», не обращая внимания на то, что в то время его не было во Франции. 6 ноября Фуко явился на заседание комиссии в Сорбонне (здания в Венсенне ещё не были достроены) и понял, что ему придётся нелегко. Он шепнул сопровождавшему его Гаттено: «я скажу им: “пока вы развлекались в Латинском Квартале, я в Тунисе занимался серьёзными вещами”». Гаттено отговорил Фуко от столь резкого выступления. Против него были настроены не только члены Комиссии, но и ультра-левые студенты, составившие свой Комитет. Активисты Комитета Жан-Марк Сальмон и Андре Глюксман, бывший студент Арона, выразили его «платформу» в журнале «Действие»:

---

[1] См.: La Folie encerclée. Dialogue sur l'enfermement et la répression psychiatrique // Change. 1977. № 32-33.

[2] Crimini di paci. Turin, 1975. Французский перевод Б. де Феминвиля: Les Criminels de paix: recherches sur les intellectuels et leurs techniques comme préposé à l'oppression. P.: PUF, 1980. В этом коллективном труде участвовали также Ж.-П. Сартр, Э. Гофман, Н. Хомский.

[3] *Foucault M.* Dits et Écrits, T. II. P. 208–209. Цит. по: *Фуко М.* Воля к истине. С. 362.

> Эдгар Фор хочет произвести на нас впечатление, заявляя: «новая школа станет образцовым университетом», «университетом двадцатого века». Объявлено о назначении известных профессоров, среди них Мишель Фуко, одна из звёзд «структурализма», который должен возглавить философский факультет. Министерство рассчитывает отвлечь общественное внимание сварами между кликами и школами... Это не то, что нужно студенческому движению.[1]

Студенческому движению, по мнению Комитета, был нужен такой университет, который отражал бы политические события и стал основой для практических действий.

Тем не менее, Фуко принялся за работу. Он стремился собрать вокруг себя весь цвет тогдашней французской философии. Прежде всего, он обратился к Делёзу. Но Делёз ещё не оправился от обострения туберкулёза и стал преподавателем Университета Венсенна только два года спустя, когда Фуко уже покинул его. Мишель Сёрр сразу дал своё согласие. Фуко пытался привлечь к работе и младшее поколение философов, учеников Альтюссера и Лакана, издававших «Аналитические тетради». Ален Гросришар в это время проходил военную службу. А дочь Лакана Жюдит Миллер шутила: «Меня взяли только потому, что у меня не было подобных проблем». Фуко пригласил к сотрудничеству даже Глюксмана, но тот отказался. Кроме того, к новому факультету присоединились Ален Бадью, Жак Рансьер и Франсуа Рено. Дефер к тому времени отошёл от философии и был принят в возглавляемое Р. Кастелем отделение социологии, где вскоре стал одним из лучших лекторов. На Фуко постоянно давили политические соображения: преподаватели Венсенна, особенно философы, непременно должны были быть участниками «майского восстания». В результате на факультете оказалось множество маоистов и троцкист Анри Вебер. На Этьена Балибара смотрели косо, потому что он был членом компартии. Пытаясь уравновесить этот политический расклад, Фуко пригласил Франсуа Шателье, известного своими способностями создавать альянсы.

---

[1] Action. 1968. Novembre. Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 203.

Фуко занимался не только своим факультетом. Он участвовал в работе университетской Комиссии, заседания которой проводились в Сорбонне и в доме Элен Сиксу, специалиста по английской литературе. Самой большой проблемой для Фуко было устранение психологов, что позволило бы открыть дорогу психоаналитикам. При поддержке Кастеля и Пасссерона ему удалось ввести в штат ученика Лакана Сержа Леклера. Однако пришлось пойти на компромисс: были созданы два отделения, психологии и психоанализа. Венсенн стал первым университетом во Франции, где психоанализ преподавали независимо от медицины и психологии. Кастель позже говорил, что создание отделения психоанализа позволило Фуко ослабить позиции психологов и коммунистов. Жак-Ален Миллер, участник группы «Gauche Prolétarienne» и зять Лакана, присоединился к отделению Леклера. Самого Фуко назначили на должность 1 декабря.

Занятия в университете Венсенна начались в январе 1969 г. Университет расположился в новых, только что выстроенных зданиях. Первым из французских учебных заведений он был оснащён телевизорами, а в коридорах были установлены телефоны для общественного пользования. Аудитории были выстланы коврами, а университетский ресторан славился хорошей кухней. Единственным недостатком была отдалённость университета: до станции метро было очень далеко, а рейсовые автобусы ходили редко. После вечерних занятий студентам приходилось проделывать длинный путь пешком. Несмотря на это, к моменту открытия университет был переполнен. 15 января «Le Monde» описывала царящую в нём атмосферу пчелиного улья. Но вскоре улей стал совершенным хаосом. Сразу же начались забастовки и революционная агитация. 19 января в Эколь Нормаль Фуко произнёс речь в память об Ипполите. Четыре дня спустя он был арестован: 23 января студенческий комитет лицея св. Людовика в Париже организовал собрание, на котором должны были демонстрироваться фильмы о «майской революции». Бюро образования запретило это собрание и отключило электричество. Тогда триста студентов всё же проникли в здание с собственным электрогенеаратором и устроили просмотр фильмов. После этого они организовали митинг во внутреннем дворе Сорбонны. Здесь был выдвинут лозунг захвата Бюро образования. Здание было захвачено, но полиция быстро вытеснила студентов. В то же самое время в Латинском Квартале разгорелась схватка студентов с полицией. Выражая солидарность с этими группами, несколько сотен студентов Венсенна и примкнувшие к ним преподаватели решили захватить здание своего университета. Только что привезённые мебель и телевизоры пошли на строительство баррикад. Забаррикадировавшимся студентам и преподавателям предложили сдаться, на что они ответили отказом. С прибытием полиции в Венсенне началось настоящее сражение: слезоточивый газ против камней и бутылок с зажигательной смесью. В 1.30 утра начался штурм главного здания. Постепенно полицейские оттеснили бунтовщиков в большой амфитеатр. Фуко и Дефер прикрывали отступление; затем они забрались на крышу и присоединились к студентам, бросавшим в полицейских чем попало. В конце концов, 220 человек были арестованы. Фуко и Дефера, с красными от слезоточивого газа глазами, выпустили из полицейского участка на рассвете.

По-видимому, события в Тунисе и в самом деле сильно изменили политические взгляды Фуко, который в прежние годы не был склонен к дракам с полицией. Министр образования Фор осудил «нелепый» инцидент и выразил сожаление по поводу материального ущерба, нанесённого университету. 34 студента были исключены, ещё 181 человек попал под суд. 10 февраля в Латинском Квартале состоялся митинг, осудивший действия правительства. Фуко и Сартр выступали перед огромной толпой. «Le Monde» назвала Фуко самым жёстким из ораторов, осуждавших полицейскую провокацию.[1] Впрочем, Дефер позже вспоминал, что речь Фуко была не столько политической, сколько практической: он объяснял, как правильно использовать телевизоры при строительстве баррикад. Митинг закончился общим пением «Интернационала».

В тот же день было составлено коллективное письмо ректору парижской Академии:

> Мы — группа преподавателей, захвативших аудитории вместе со студентами и по тем же причинам, что и они. Мы полностью солидарны с предпринятыми ими действиями; в этом случае мы поступали так же, как они, и не считаем, что между нами существует какое-то различие.

---

[1] См.: Le Monde. 1969. February 12.

> Поэтому мы просим Вас мужественно исполнить свой долг, как это сделали мы, и максимально использовать все административные возможности, предусмотренные законом.[1]

Письмо подписали А. Бадью, Д. Дефер, М. Фуко, С. Лазарус, Ж. Миллер, В. Рено и Э. Терри. Ректор не ответил на этот призыв.

После этого работа университета в Венсенне проходила в ритме митингов, демонстраций, стычек с полицией и теоретических сражений между левыми группировками и коммунистами. Занятия проводились, но по большей части носили характер дискуссий о революции, пролетариате и классовой борьбе. М. Сёрр, покинувший Венсенн через год, говорил, что эта атмосфера напомнила ему интеллектуальный терроризм сталинистов на рю Ульм в его студенческие годы. Политическая активность выливалась в акты вандализма; все стены были исписаны и разрисованы. В университете процветал довольно странный «чёрный рынок»: прямо в коридорах продавали бутерброды, политические брошюры, украшения для хиппи и наркотики. Торговали и книгами, которые были украдены из книжной лавки Масперо или из библиотеки университета. В университетском городке постоянно дежурили полицейские; Фуко часто останавливали, принимая его за лидера маоистов, что очень веселило философа.

В 1971 г. Фуко говорил:

> Мне кажется, что то, что пытаются делать студенты и что на первый взгляд может показаться просто смешным, и то, к чему я стремлюсь, копаясь в книжной пыли, — по сути, одно и то же. Мы должны освободиться от... культурного консерватизма так же, как от консерватизма политического. Нам стоит увидеть свои ритуалы такими, как они есть: произвольная деятельность, связанная с нашим буржуазным образом жизни; это позволит — и это настоящий театр — трансцендировать их посредством игры, посредством игры и иронии; нужно быть грязным и бородатым, носить длинные волосы, выглядеть как девочка, если ты мальчик (и наоборот); нужно “включиться в игру”, разоблачить, трансформировать, перевернуть системы, довлеющие над нами. Именно это я и пытаюсь сделать в своей работе.[2]

Фуко был «директором» философского факультета, хотя в такой обстановке едва ли можно было говорить о каком-либо руководстве. Тем не менее, преподаватели читали лекции, тематика которых говорит сама за себя. В 1968–69 учебном году: Ж. Рансьер — «Левый ревизионизм»; Э. Балибар — «Наука о социальных формациях и марксистская философия»; Ж. Миллер — «Культурные революции»; А. Бадью — «Идеологическая борьба». Были, впрочем, и такие, кто читал более традиционные курсы: М. Сёрр говорил о позитивизме, древнегреческой философии и математике, Ф. Шателье — о политической мысли в Древней Греции, Фуко — об «истории сексуальности» и «конце метафизики». В 1969–70 учебном году Ж. Рансьер читал курс «Теория второй стадии марксизма-ленинизма: сталинизм», Дж. Миллер — «Третья стадия марксизма-ленинизма: маоизм», А. Вебер: «Введение в марксизм XX столетия: Ленин, Троцкий и большевистское движение», А. Бадью — «Марксистская диалектика». Ф. Шателье читал «Критический анализ древнегреческой спекулятивной мысли», а Фуко говорил об эпистемологии гуманитарных наук и Ницше. Этот курс лёг в основу текста «Ницше, генеалогия, история», изданного в 1971 г. и посвящённого памяти Ж. Ипполита.[1] В первый же год на лекции Фуко записалось более шестисот человек; он пытался уменьшить это число, требовал от секретаря записывать не более 25-ти человек и выбрал для занятий маленькую аудиторию, но и туда набивалось никак не меньше сотни студентов.

---

[1] Цит. по: *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 227.

[2] A Conversation with Michel Foucault // Partisan Review. Vol. 38. 1971. № 2. P. 201.

Враждебность «леваков» к компартии тем временем достигла своего апогея и нередко выливалась в физическое насилие. Студенты требовали выгнать коммунистов из университета: компартию считали оплотом буржуазии, а Альтюссера — идеологическим щитом компартии. Такая реакция была следствием разочарования в партии, которая на словах выступала против капиталистического общества, а на деле отказалась принять участие в восстании. Ещё в мае 1968 г. на стене Сорбонны появилась надпись: «На что годен Альтюссер? Ни на что!». Альтюссер, действительно, не принял никакого участия в «майской революции»: в это время он лечился в санатории от депрессии. Одной из жертв воинствующих маоистов Венсенна стал Э. Балибар: его лекции постоянно срывались, а пикеты и демонстрации в конце концов совершенно лишили его возможности продолжать преподавание, и он уехал в провинциальный лицей. Фуко тоже изрядно доставалось, ведь и он не участвовал в «майском восстании», а в те годы это звучало так же, как в 1945-м звучало «он не участвовал в Сопротивлении». Его лекции постоянно срывали, и ему пришлось оставить традиционный академический формат, перейдя в режим дебатов. Балибар вспоминал, как однажды они вместе с Фуко и Сёрром сбежали с общего собрания и отправились в кино.

15 января 1970 г. Оливье Гишар, сменивший Фора на посту министра образования, осудил преподавание философии в Венсенне. В своём вы-

---

[1] *Foucault M.* Nietzsche, la Généalogie, l'histoire // Hommage à Jean Hyppolite. P.: PUF, 1971, P. 145–172.

ступлении на радио он заявил о недопустимости «марксистско-ленинского» содержания лекционных курсов и об отказе в государственной аккредитации преподавателям экспериментального университета. Это означало, что выпускники заведения не смогут преподавать в средних школах. 24 января, на организованной преподавателями Венсенна пресс-конференции, Фуко сказал, что преподавание философии не может не отражать политических событий. Несколько дней спустя он дал интервью «Le Nouvelle Observateur», в котором заявил, что настоящую подоплёку этой «травли» он видит в стремлении академических и политических властей задушить свободную мысль в зародыше.[1] Но на этом неприятности не кончились. Вскоре министерство поставило вопрос о некорректности в проведении экзаменов. Действительно, руководство университета вообще не настаивало на проведении экзаменов. В конце первого года студенты просто подсунули список со своими фамилиями под дверь комнаты, в которой заперлись профессора. В конце второго список был заранее отпечатан на машинке, и все перечисленные в нём считались сдавшими экзамен. Ж. Миллер в интервью М. Шапсаль заявила, что университет — часть капиталистического общества, и она прилагает все усилия, чтобы он функционировал как можно хуже. Когда фрагмент интервью был опубликован в «L'Express», министерство официально сообщило дочери Лакана, столь активно внедрявшей идеи маоизма в образовательную систему, что её преподавательская карьера на этом закончена. Последовал новый захват университета студентами и драка с полицией. В октябре 1969 г. ректор университета Ж. Дро заявил, что безответственные выступления студентов и преподавателей поставили под угрозу само существование заведения. И действительно, в течение нескольких лет «экспериментальный университет» был на грани катастрофы.

Если при организации экспериментального университета министерство образования относилось к Фуко с полным доверием, то вскоре его репутация оказалась испорченной: по мнению министерства, в Венсенне он собрал «осиное гнездо». Когда весной 1960 г. Фуко собирался прочесть ряд лекций во Французском институте в Лондоне и двух других британских университетах, министерство запретило эти выступления, которые могли бы поставить в неловкое положение французское посольство. Фуко высказал своё недовольство в «Le Nouvel Observateur».[2]

Все очевидцы сходятся на том, что философский факультет постоянно находился в самом центре беспорядков. Фуко принимал активное участие в этих событиях. Он участвовал во всех, чуть ли не ежедневных, митингах и демонстрациях, но, по-видимому, вскоре ему это надоело. Его видели то с железным прутом в руках, готовым драться с агрессивно настроенными коммунистами, то бросающим камни в полицейских. Однако такая деятельность не могла удовлетворять его. «Я слишком долго был окружён полусумасшедшими», — сказал он вскоре после своего отъезда из Венсенна. Ему не слишком нравилось общаться с экзальтированными студентами, поэтому он старался как можно больше времени проводить в Национальной Библиотеке, продолжая свои учёные штудии. По-видимому, с самого начала он рассматривал своё пребывание в Венсенне как временное, ведь в это время он продолжал бороться за вакансию в Коллеж де Франс.

---

[1] *Foucault M.* Le Piège de Vincennes // Le Nouvelle Observateur. 1970. 9 février.

[2] Précision // Le Nouvel Observateur. 1969. 31 mai.

Фуко выполнил своё намерение собрать в Венсенне «цвет современной философии»: со временем к созданному им философскому факультету присоединились Делёз, Ж.-Ф. Лиотар и Р. Шере. Отделение психоанализа быстро стало одним из основных очагов распространения лаканизма. В июле 1969 г. Фуко пригласил Лакана проводить свои знаменитые семинары в Венсенне, поскольку Эколь Нормаль отказалась в будущем предоставлять ему аудитории. Семинар в конце концов нашёл себе приют в Юридической школе на Площади Пантеона, но Лакан прочёл лекцию в Венсенне, во время которой некий студент решил эпатировать аудиторию, а заодно и лектора публичным обнажением. Однако Лакан спокойно заметил, что видывал и не такое. Студенты были настроены агрессивно. Лакан заявил им, что они — рабы режима Помпиду, и что их революционность представляет собой поиски Мэтра, потому они его и пригласили[1], и покинул аудиторию.[2] В конце концов, Фуко и сам решил оставить «экспериментальный университет» с его чересчур бурной и неплодотворной для науки атмосферой и передал своё кресло Ф. Шателье.

Два бурных года, которые Фуко провёл в Венсенне, были очень важны для него. На его обращение к политике большое влияние оказал Д. Дефер, тяготевший к маоизму и преподававший в «Экспериментальном университете» социологию. Как замечает Д. Эрибон, «в это критическое время родился новый Фуко... В 1969 г. Фуко стал воплощением фигуры воинствующего интеллектуала. Именно тогда появился Фуко, которого знают все — Фуко демонстраций и манифестов, Фуко “борьбы” и “критики”... »[3] Это был во многом переломный период в жизни философа. В 1971 г.

---

[1] См.: *Lacan J.* L'Impromptu de Vincennes // Magazine littéraire. 1977. № 121 (spéc.). P. 24.

[2] Эта фраза Лакана породила многочисленные комментарии и интерпретации. На наш взгляд, самое верное её понимание предложила Э. Рудинеско: «...Этот человек, который втайне, возможно, и мечтал о том, что обретёт влияние и власть, на деле всегда высказывался с презрением о естественном желании толпы непременно иметь авторитеты и даже диктаторов, в чём он всегда видел проявление глубинного сервилизма масс» (*Рудинеско Э.* Жак Лакан. Пер. Т. А. Михайловой // Логос. 1999. № 5. С. 211.)

[3] *Eribon D.* Michel Foucault. P. 209–210.

он сказал: «Какая слепота, какая глухота, какое идеологическое отупение были бы способны помешать мне увлечься, наверное, самым стержневым предметом для нашего существования, то есть обществом, в котором мы живём, хозяйственными отношениями, в которых оно существует, и системой, которая определяет те законные образцы дозволенного и запрещённого, которые в соответствии с определёнными правилами управляют нашим поведением? Ведь, в конце концов, сама суть нашей жизни состоит из политической жизнедеятельности общества, в котором мы находимся».[1] Резкий переход от политической индифферентности к активности, для нас как сторонних наблюдателей выглядящий неожиданным, самому Фуко представлялся вполне естественным. Впрочем, мы уже знаем, как легко менялись его настроения. Смешение «старого» и «нового» в его творчестве особенно заметно в лекции «Что такое Автор?», прочитанной им на заседании Французского философского общества в Коллеж де Франс 22 февраля 1969 г.

В этой речи, посвящённой памяти Ж. Ипполита, умершего 27 сентября 1968 г., Фуко пытался задним числом объясниться по поводу «Слов и вещей». Прежде всего, он считал своим упущением при написании этой книги то, что, говоря о дискурсивных практиках в целом, он упоминал такие имена, как Маркс или Бюффон, вместо того чтобы избавиться от конструкции «автор» вместе с конструкцией «человек». По сути, Фуко здесь развивал идеи, инспирированные творчеством Ипполита. Но при этом он опирался и на концепцию «смерти автора» Р. Барта.

В своей знаменитой статье «Смерть автора» (1968) Барт утверждал, что «письмо — та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, чёрно-белый лабиринт, где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего»[2]. Автор существовал не всегда: его изобрели в Новое время благодаря английскому эмпиризму, французскому рационализму и протестантскому принципу личной веры. Однако с точки зрения современной лингвистики «высказывание как таковое — пустой процесс и превосходно совершается само собой»[3]; автор — всего лишь тот, кто пишет, так же как «Я» — всего лишь тот, кто говорит «я». «...Субъект акта высказывания, — замечал Барт в другой статье, — ни в коем случае не может совпадать с субъектом поступков, совершённых вчера; содержащееся в дискурсе *я* более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности накопленного ею опыта».[1] Язык знает «субъекта», но не личность, и этим «субъектом» все возможности языка исчерпываются. Идею Барта подхватила его ученица Ю. Кристева. «Поскольку собеседником субъекта является текст, — писала она, — сам субъект также оказывается текстом; так возникает личностно-безличная поэзия, из которой вместе с субъектом-личностью изгоняются психологический субъект, описание страстей, не увенчанное нравственным выводом, феномен, случайность».[2] Но, если Барт и его ученица рассматривают «письмо» (écriture) как область, свободную от автора, для Фуко этого оказывается недостаточно. И «письмо», и «произведение», считает он, представляют собой транспозиции («в форме трансцендентальной анонимности») эмпирических характеристик автора.[3] Тем самым Фуко порывает с традицией структурализма.

---

[1] О природе человека. Справедливость против власти // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 116.

[2] *Барт Р.* Смерть автора. Пер. С. Н. Зенкина / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Под ред. Г. К. Косикова. М., 1994. С. 384.

[3] Там же. С. 387.

Фуко описывает письмо как пространство, в котором «пишущий субъект не перестаёт исчезать».[4] Автор при этом выступает как *функция*, и эта функция-автор связана с юридической институциональной системой, детерминирующей и артикулирующей универсум дискурса. При этом, если Барт находил автора в специфическом пространстве капиталистических отношений и связывал его с институтом *авторского права*, Фуко подчёркивает, что функция-автор осуществляется по-разному для разных дискурсов и в разные времена, будучи определяема «не спонтанной атрибуцией дискурса его производителю, но серией специфических и сложных операций».[5] Более того, эта функция не отсылает к определённому реально существующему индивиду, а даёт место одновременно многим «Я», «позициям-субъектам», занятым различными классами индивидов. При этом функция-автор — только одна из возможных спецификаций функции-субъект, не являющейся, к тому же, необходимой.

Во время дискуссии, последовавшей за выступлением Фуко, Л. Гольдман причислил его к направлению, которое он назвал «французской школой негенетического структурализма», наряду с Леви-Стросом, Бартом, Альтюссером и Деррида. Своё неприятие позиции этой «школы» Гольдман выразил фразой, написанной кем-то из студентов в мае 1968 г. на доске в аудитории Сорбонны: «Структуры не выходят на улицы!». Ответ Фуко был весьма резким. Он заявил, что не употреблял слова «структура» и в «Словах и вещах» его нет; мы уже цитировали эту фразу, но теперь стоит заметить, что слово «структура», в указанной книге, конечно же, присутствует, причём в самом «структуралистском» смысле, и этот пассаж Фуко можно расценивать лишь как попытку откреститься от причастности к «школе» задним числом. Но ещё важнее следующее его заявление: «...Я не сказал, что автора не существует; я не говорил этого, и я очень удивлён, что сказанное мной могло дать повод для подобного недоразумения».[1] Речь идёт только об определённой тематике, которая заключается в том, что автор должен быть «стёрт» в пользу свойственных дискурсам форм. Вопрос, который задаёт себе Фуко, сводится к следующему: «что это утверждение об исчезновении писателя или автора позволяет обнаружить?»[2] Обнаружить оно позволяет действие функции-автор и способ её отправления в европейской культуре начиная с XVII в. Таким образом, Фуко продолжает пользоваться своим методом анализа дискурсивных систем «в отсутствие субъекта». А это не то же самое, что утверждение о несуществовании автора. Это касается и «смерти человека»: речь не о том, чтобы выяснить, умер человек или не умер, а в том, чтобы понять, каким образом сформировалось и функционировало понятие человека. «...Если бы не ограничивались чтением — бесспорно, нелёгким, — лишь самых первых или самых последних страниц того, что я пишу, то заметили бы, что это моё утверждение препровождает к анализу функционирования».[3] Закончилась дискуссия замечанием Лакана о том, что события мая 1968 г. как раз показали, как структуры выходят на улицы, а фраза безвестного студента свидетельствует лишь о том, что событие не опознало само себя.

---

[1] *Барт Р.* Писать — непереходный глагол? / Система Моды. Статьи по семиотике культуры. Пер. С. Н. Зенкина. М., 2003. С. 469.

[2] *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. Под ред. Г. К. Косикова. М.: «РОССПЭН», 2004. С. 200–201.

[3] *Фуко М.* Что такое автор? С. 17.

[4] Там же. С. 14.

[5] Там же. С. 30.

Эта лекция выдаёт стремление Фуко «объясниться»: в «Словах и вещах» осталось много недоговорённого. Многие линии мысли оказались проведены недостаточно радикально. Новая книга должна была исправить все упущения. Но это была лишь внешняя канва. «Археология знания» — не продолжение «Слов и вещей»; Фуко вышел на новый творческий уровень и резко порвал со структурализмом в расхожем представлении. Конечно, это не означало ухода из «племени структуралистов» — если таковое вообще когда-нибудь существовало. У него по-прежнему было много общего с Лаканом и Делёзом, но двигались они различными путями, хотя и в одном направлении, заданном, как мы уже говорили выше, отрицательно.

Подробный набросок «новой истории», разработкой которой теперь вплотную займётся Фуко, можно найти в тексте «Ницше, генеалогия, история». Как мы уже говорили, текст был посвящён памяти Жана Ипполита, однако речь здесь идёт по большей части о Ницше, а точнее, о том понимании ницшеанского ниспровержения истории, которое сложилось в голове Фуко. Человек, занимающейся генеалогией, считает философ, обращается к истории, чтобы развеять химеры прошлого, укоренившиеся в представлении о настоящем. Прежде всего, это значит отказаться от всякого телеологизма, ведущего к поискам «души истории». История — не душа, а тело. Генеалогия не пытается восстановить некую непрерывность истории и показать, каким образом прошлое тайно присутствует в настоящем, одушевляя его. Наоборот, генеалогия оставляет события в дисперсном состоянии. «Генеалогия... стремится восстановить различные системы подчинения: не предшествующую им власть над смыслами, но опасную игру доминирований».[1] Генеалогия призвана выявить историю систем нравственности, ценностей и метафизических категорий, которые и являются событиями в историческом процессе. История не обязана быть служанкой философии; напротив, она должна стать терапевтической наукой, избавляющей нас от представлений о существовании «вечных ценностей», коренящихся в мифе о вневременном человеке. Фуко повторяет слова Ницше о том, что история должна избавить нас от бессмертной души, наделив множеством смертных. При этом, говорит он, надо пожертвовать не только субъектом знания, но и надеждой на универсальное знание: воля к знанию никогда не достигает абсолютного знания. В этом Фуко, очевидно, и усматривает возможность «освобождения от Гегеля», которой он обязан Ипполиту.

---

[1] Там же. С. 42. В 1975 г. Фуко ретроспективно заметил: «Моя ошибка состояла не в том, что я говорил, что человека не существует, но в том, что я воображал, что будет настолько легко его ниспровергнуть». (*Мишель Фуко.* Ответы философа // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 191.)

[2] *Фуко М.* Что такое автор? С. 42–43.

[3] Там же. С. 43.

ГЛАВА 9. «АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ»

> «Человек — это перекрёсток, место встречи разнородных сил, он не является природным наличным бытием, которое обладало бы изначальной позитивностью».
>
> Ж. Ипполит, «*Логика и существование*»

«...Работать — это значит решиться думать иначе, чем думал прежде»[2], — сказал как-то Фуко. И добавил: «Написать книгу — это всегда в некотором смысле уничтожить предыдущую»[3]. «Археология знания» одновременно и продолжает предыдущие книги Фуко, и «уничтожает» их. Сам он считал, что в «Истории безумия», «Рождении клиники» и «Словах и вещах», посвящённых пересмотру методов, границ и тем, относящихся к истории идей, а по большому счёту — избавлению от «антропологических зависимостей», — «задачи были намечены несколько беспорядочно и таким образом, что их общая конфигурация не была ясно определена».[1] «Археология знания», как и прежние его работы, представляющая собой «безреферентный дискурс»[2], т. е. избегающая отсылать к громким именам, была призвана придать связность идеям его ранних работ и вместе с тем «исправить» в них то, что теперь не нравилось Фуко. Прежде всего, он старался избавиться от столь важного для него в прошлом понятия *опыта*, слишком явно отсылающего к идее всеобщего субъекта истории. Можно сказать, что теперь его интересует не опыт, а *возможность опыта*.[3]

---

[1] *Foucault M.* Nietzsche, Genealogy, History / Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. Ed. D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1977. P. 148.

[2] Забота об истине. Беседа М. Фуко с Ф. Эвальдом // Воля к истине. С. 308.

[3] Там же. С. 319.

«Археология знания» — книга, которая не могла не появиться. У неё двухлетняя предыстория, и первый шаг к её созданию можно заметить в «Аналитических тетрадях». Дружба с Альтюссером обеспечила Фуко восторженный приём в определённых кругах. Студенты Эколь Нормаль, тяготевшие к коммунистической идеологии, составили две фракции — «итальянскую» и «китайскую». «Китайская» фракция, из которой вскоре вырастут маоистские группы, опиралась на марксизм Альтюссера. В 1966 г. одна из «китайских» групп начала издавать «Марксистско-ленинские тетради» — издание, положившее начало «Аналитическим тетрадям», о которых мы уже упоминали. Все выпуски были тематическими, и девятый номер (лето 1968 г.) был посвящён «генеалогии наук». Редколлегия обратилась к Фуко с просьбой изложить свои взгляды на статус науки и её историю. Фуко написал длинное эссе, которое стало наброском «Археологии знания».[4] Когда его попросили высказаться о доктринах Фрейда и Маркса, он сказал, что напишет статью для следующего выпуска «Тетрадей». Однако следующего выпуска не было: издание прекратило своё существование.

В 1967 г. в своём ответе на «одиннадцатый вопрос» «Esprit», о котором у нас уже шла речь, Фуко пообещал, что напишет два тома исследований по методологии.[5] Первым стала «Археология знания»; второй должен был быть посвящён исследованию исторического дискурса и называться «Прошлое и настоящее. Другая археология гуманитарных наук». Этот второй том так никогда и не был написан. В 1982 г. Фуко сказал: «Я люблю писать первые тома, но ненавижу писать вторые».[1] Так или иначе, многие ожидали, что «Археология знания» станет «Библией структурализма». Эти ожидания не оправдались: книга оказалась методологической и критической, причём критика была прежде всего самокритикой. Ориентирами Фуко стали школа Анналов и история науки Башляра и Кангийема.

---

[1] *Фуко М*. Археология знания. С. 56

[2] *Ewald F*. Anatomie et corps politiques // Critique. P., 1975. P. 1229.

[3] «...Дело в том, — говорил он в лекциях 1975 г., — что меня интересует не открытие как таковое, а условия возможности возникновения, построения и упорядоченного употребления понятия внутри данной дискурсивной формации». (*Фуко М*. Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. Пер. А. В. Шестакова. СПб.: «Наука», 2004. С. 164.)

[4] *Foucault M*. Réponse au Cercle d'épistémologie // Cahiers pour l'analyse. 1968. № 9. P. 9–40.

[5] *Foucault M*. Réponse à une question // Esprit. 1968. № 371 (mai). P. 854.

С самых первых страниц «Археологии знания» Фуко акцентирует прерывность в истории знания. Он перечисляет своих предшественников — Г. Башляра с его *эпистемологическими актами* и *порогами*, Ж. Кангийема с его моделями *смещения* и *преобразования* и *рекуррентными перераспределениями*, М. Геру с его *архитектоническими единствами* и литературный анализ Барта и «Tel Quel», исследующий *структуру*. Но Фуко не ограничивается констатацией перехода исторической науки от идеи непрерывности к идее разрывов. Он утверждает, что сама история — это «определённый способ, каким общество придаёт статус документам и обрабатывает всю ту документальную массу, от которой история себя не отделяет».[2] Мы видим, что он не отказался от своего намерения «убить историю» — ту историю, о которой твердят философы вроде Сартра.

Прерывность (discontinuité), о которой говорит Фуко, есть 1) намеренное действие историка, различающего возможные уровни анализа, методы и соответствующие им периодизации; 2) результат описания, в котором обнаруживаются границы процесса; 3) понятие, постоянно уточняемое в ходе работы и принимающее специфические формы в зависимости от области и уровня применения. Так что понятие прерывности — одновременно и инструмент, и объект исследования. При таком подходе исчезает «глобальная история» (histoire globale) и появляется «всеобщая история» (histoire générale). Если «глобальная история» стремилась к реконструкции совокупной формы цивилизации и установлению закона, объясняющего связность для всех феноменов изучаемого периода, то «всеобщая история» стремится определить, какая форма отношения может быть правомерно установлена между различными рядами (история экономики, история религии и т. п.).[3] Таким образом, методологическое поле истории освободилось от философии истории с её телеологизмом. Теперь, говорит Фуко, постановку исторических проблем можно охарактеризовать как

---

[1] *Фуко М.* Истина, власть и самость // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 290.

[2] *Фуко М.* Археология знания. С. 42.

[3] «Глобальное описание стягивает все феномены вокруг единого центра — принципа, значения, духа, видения мира, формы совокупности; тогда как всеобщая история, скорее, наоборот, разворачивает пространство рассеяния». (Там же. С. 48–49.)

структурализм, но с оговорками: 1) структурализм не покрывает всё методологическое поле истории, а занимает только его часть, значимость которой меняется в зависимости от областей и уровней анализа; 2) структурализм истории не заимствован из лингвистики и этнологии, а зародился в пространстве самой истории, преимущественно в области экономической истории; 3) речь не идёт о структурализации самой истории.

Фуко ясно даёт понять, против чего направлен его исторический анализ: «глобальная история» является идеальным убежищем для суверенитета сознания. «Непрерывная история (l'histoire continue) — это необходимый коррелят основополагающей деятельности субъекта... Сделать из исторического анализа дискурс о непрерывном (le discours du continu), а из человеческого сознания сделать первичного субъекта всякого становления и всякой практики — таковы две грани одной и той же системы мышления».[1] Фуко предлагает иной подход, который он сформулировал в самом конце своего выступления в Коллеж де Франс: изучить те «места, которые... подготовлены для возможных субъектов» и выяснить, кто и каким образом в каждую эпоху «может выполнять... различные функции субъекта».[2] Вместе с «глобальной историей» Фуко рассчитывает избавиться не только от мифологии суверенного субъекта как властителя истории, но и от сходных с ним и поддерживающих его фигур антропологии и гуманизма.

Фуко отказался от тех исторических тем, которые гарантируют бесконечную непрерывность дискурса и его «тайное присутствие» в себе самом («прогресс», «дух» и т. п.), и предложил рассматривать дискурс в его «событийном вторжении» (irruption d'événement), т. е. в том *пунктуме*, в котором он появляется и *рассеивается*: «Не надо отсылать дискурс к далёкому присутствию его истока; его надо рассматривать в его собственной инстанции».[3] При этом немедленно возникает вопрос о языке, только, если традиционно его формулировали как «по каким правилам образовано высказывание (énoncé)?», Фуко предлагает поставить его иначе: «почему появляется именно такое высказывание, а не какое-то другое?». Только так можно уловить высказывание в его ограниченности и единичности его события, ведь высказывание — это всегда событие, и ни язык, ни значение не исчерпывают его полностью. Событие связано с актом письма или речи, но в то же время оно само для себя открывает некое остаточное существование в форме регистрации и связано не только с порождающими его ситуациями, но и с теми высказываниями, которые ему предшествуют и за ним следуют.

Итак, «Археология знания», по замыслу автора, должна представлять собой одновременно методологию и набросок практического исследования

---

[1] Там же. С. 52.

[2] *Фуко М.* Что такое автор? С. 41.

[3] *Фуко М.* Археология знания. С. 70.

систем рассеивания. Такой анализ отказывается от выстраивания цепочек умозаключений (как в истории наук и философии) и от установления таблицы различий (как в лингвистике). Фуко намеревается сформировать метод, который позволил бы описать *систему рассеяния* для некоторого числа высказываний. Прежде всего, он предлагает для этого описания пользоваться двумя концептами: 1) *дискурсивная формация* (formation discursive) — рассеяние, имеющее место в том случае, когда между объектами, типами высказываний, понятиями и тематическими выборами можно определить некоторую закономерность; 2) *правила формирования* — условия, которым подчиняются элементы такого рассеяния, т. е. условия существования, сосуществования, сохранения, видоизменения и исчезновения в том или ином дискурсивном распределении. Анализ распределения, в свою очередь, предполагает выявление a) поверхности возникновения элементов, b) инстанций их разграничения и c) решётки их спецификации. Таким образом, Фуко предлагает принципиально анти-гуссерлианскую программу исследований: вместо того, чтобы нейтрализовывать дискурс, проходя сквозь его толщу к чему-то безмолвному, сохранить дискурс во всей его плотности, «просто-напросто... обойтись без “вещей”».[1] В то же время, это не означает и обращения к лингвистическому анализу значения. В этом анализе отсутствуют и «слова», и «вещи», а исследователь рассчитывает находиться «на уровне самого дискурса». Дискурс — не поверхность соприкосновения реальности и языка («слов» и «вещей», т. е. лексики и опыта). Фуко теперь видит свою задачу не в рассмотрении дискурсов как совокупностей знаков, а в анализе их как практик, систематически формирующих объекты, о которых они сами и говорят.

Дискурсивную формацию нельзя определить не только через «слова» и «вещи», но и через обращение к трансцендентальному субъекту или психологической субъективности. В очередной раз обращаясь к своему коньку — клиническому дискурсу, — Фуко демонстрирует *рассеивание субъекта* (dispersion du sujet). В пространстве клинического дискурса различные модальности акта высказывания не отсылают к унифицирующей функции субъекта. Таким образом, дискурс вообще — это не феномен выражения, а поле закономерности для различных позиций субъективности; дискурс — не развёрнутое проявление субъекта, а некая совокупность, в которой могут детерминироваться рассеивание субъекта и его прерывность по отношению к самому себе.

Дискурс — не внешнее толкование понятий, а место их возникновения. В этом отношении дискурс представляет собой *допонятийное поле*, в котором появляются дискурсивные закономерности и принуждения, порождающие всё многообразие понятий и идей. Понятия появляются не в результате совершённых индивидами действий, помещённых в историю и отложившихся в коллективные привычки. Это значит, что при анализе формирования понятий не следует соотносить их ни с горизонтом идеальности, ни с эмпирическим движением идей. Но дискурсивная формация не является некой вневременной подкладкой истории идей. Напротив, это схема связи между несколькими временными рядами — событиями дискурсивными и событиями преобразований и мутаций.

---

[1] Там же. С. 109.

Конституирующим элементом и атомом дискурса является *высказывание*. Высказывание не тождественно суждению и не возникает при необходимом и достаточном условии определённой пропозициональной структуры. Высказыванием может быть всё — карта, график, ботаническая номенклатура и т. п., — а потому его невозможно определить через грамматические признаки предложения. Сам язык существует лишь в качестве системы построения возможных высказываний (хотя, в то же время, он существует как объект описания, созданного на основе совокупности реальных высказываний). Высказывание — это функция существования, полностью принадлежащая знакам. В силу этого для него невозможно обнаружить структурные критерии единства, ведь и само высказывание — не единство, а функция, пересекающая область возможных единств и показывающая их (вместе с их конкретным содержанием) во времени и пространстве.

Высказывание — это то, что вызывает к существованию совокупности знаков и позволяет актуализироваться правилам и формам их распределения. Высказывание всегда единично и неповторимо. Но самым важным является то, что оно поддерживает с субъектом некую детерминированную связь. Для существования ряда знаков необходим *автор* как производящая инстанция, но этот автор не тождествен субъекту высказывания. Субъект высказывания есть детерминированная функция, меняющаяся от высказывания к высказыванию. Эта «пустая» функция может присваиваться любыми индивидами; в то же время, один и тот же индивид в одном ряду высказываний может занимать различные позиции и играть роль различных субъектов.[1] Субъект высказывания не является ни причиной, ни источником письменной или устной артикуляции. Совокупность знаков может быть названа высказыванием именно потому, что в них может быть установлена позиция субъекта. Кроме того, последовательность лингвистических элементов является высказыванием только в том случае, если она погружена в поле высказывания, в котором она предстаёт единичным элементом. Нет свободных, нейтральных и независимых высказываний; есть только высказывания, составляющие часть ряда или совокупности и играющие определённую роль среди других. Вокруг всякого высказывания располагается поле сосуществований, эффектов ряда и последовательности, распределения функций и ролей.

---

[1] «...Субъект высказывания — это позиция, позиция абсолютно нейтральная, безразличная ко времени, пространству и обстоятельствам, тождественная в любой лингвистической системе и в любом коде письменности или символизации, позиция, которую, высказывая это суждение, может занять любой индивид». (Там же. С. 185.) Фуко здесь определённо опирается на лингвистическую концепцию Э. Бенвениста, который говорит, что язык возможен только потому, что каждый говорящий представляет себя в качестве субъекта, указывающего на самого себя как на «Я» в своей речи. В силу этого «Я» конституирует другое лицо, которое, будучи абсолютно внешним по отношению к «моему» «Я», становится «моим эхо», которому «Я» говорю «ты». «Язык устроен таким образом, что позволяет каждому говорящему, когда тот обозначает себя как я, как бы присваивать себе язык целиком». (*Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М.: «Прогресс», 1974. С. 294.)

Говоря о высказывании, Фуко постоянно оглядывается на англо-американский лингвистический анализ, но в конце концов приходит к выводу, что с этим последним у него мало общего. Ведь речь идёт не об «атомарном высказывании», а о поле осуществления функции высказывания. А дискурсивная практика представляет собой не процедуру выражения, не рациональную деятельность, использующую процедуру вывода, и не компетентность говорящего субъекта, но «совокупность анонимных, исторических, всегда детерминированных во времени и пространстве правил, которые в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического сектора определили условия осуществления функции высказывания».[1] Анализ высказываний и дискурсивных формаций призван выявить тот принцип, в соответствии с которым могли появиться именно те «означающие совокупности» (ensembles signifiants — букв. «ансамбль означающих»), которые действительно появились, а не какие-то другие. Фуко называет это установлением «закона редкости (rareté)». Высказывания, которые становятся предметом такого анализа, не занимают место других высказываний, которые могли бы появиться, но не появились, будучи вытеснены первыми; они всегда находятся на своём собственном месте. Никакого текста и никакой избыточности *под ними* нет. Таким образом, Фуко продолжает свою борьбу с невидимым, которую он начал ещё в «Словах и вещах» и о гегельянской подкладке которой мы скажем ниже (см. ч. 2., гл. 1 § 3). Он не занимается интерпретацией или поиском обоснований, конституирующих высказывания; он занят установлением того, что сам называет *позитивностью* (positivité). Ведь проанализировать дискурсивную формацию — значит рассмотреть совокупность вербальных реализаций на уровне высказываний и характеризующей их формы позитивности; иными словами, это значит определить *тип позитивности дискурса*. «И если, предлагая анализ редкости вместо поиска целостностей, описание отношений внешнего характера вместо системы трансцендентального основания и анализ накоплений вместо поиска истока, становишься позитивистом, то я с лёгкостью соглашусь, что да, я счастливый позитивист».[1]

---

[1] *Фуко М.* Археология знания. С. 227–228.

Нетрудно заметить, сколь много общего имеет этот «счастливый позитивизм» со структурализмом. Фуко отказывается от субстантивизма и телеологизма в любых вариациях. Он отказывается даже от представления об универсальной грамматической *структуре*, заменившей в гипотезе Леви-Строса субстанцию. Но при этом весь его анализ основывается на выявлении отношений между элементами той или иной системы, причём сама система конституируется именно этими элементами. Можно сказать, не впадая в большое преувеличение, что Фуко использует тот же подход, который предложил для фонологии Н. С. Трубецкой.

Позитивность, говорит Фуко, играет роль *исторического априори*, определяя то поле, в котором могут разворачиваться формальные тождества, тематические непрерывности и т. п. Это не условие валидности суждений, а условие реальности для высказываний. Речь идёт об априори не тех истин, которые могли бы и не быть высказаны, но тех, которые действительно были произнесены. Априори объясняет тот факт, что дискурс имеет не только смысл или истинность, но и историю, которая не подчиняет дискурс внешним законам становления. Да и само это априори не образует вневременной структуры, возвышающейся над событиями, но является историческим и определяется как совокупность правил, характеризующих дискурсивную практику. Эти правила вовлечены в то, что они объединяют, и сами способны к преобразованиям. В отличие от формальных априори, априори исторические являются фигурой чисто эмпирической. Это не какое-то синкопированное трансцендентальное и не универсальная структура.

Здесь мы наблюдаем завершение многолетней эволюции одного из самых важных для первого периода творчества Фуко концептов: отказавшись от трансцендентализма и основанного на нём антропологизма, Фуко получил из *экзистенциальных априори* Бинсвангера *априори исторические*. Этот переход уже ясно намечался в «Словах и вещах», где он заявил о «смерти человека». Теперь отчётливо проступила фигура гегелевской рефлексии, исключающей всё «сокрытое» и бытийствующей в самой толще события. Аналитика трансцендентального субъекта требовала признания экзистенциальных априори, определяющих восприятие событий как явлений субъектом. В пространстве дискурсов, свободных от субъекта, речь может идти только об исторических *a priori*. Кроме того, говорить теперь можно никак не о возможном (в терминологии Лакана — воображаемом), но только и исключительно о реальном.

Такой подход позволяет Фуко усматривать в толще дискурсивных практик системы, утверждающие высказывание в качестве события и вещи

---

[1] Там же. С. 241–242.

(в том смысле, что оно может использоваться). Такие системы высказывания (события/вещи) Фуко называет *архивом* (archive). Архив — это причина зарождения высказываний в соответствии со специфическими закономерностями, это закон того, что может быть сказано, и система, управляющая появлением высказываний как сингулярных событий. Архив в самой основе высказывания-события и в его материальном воплощении определяет «систему его высказываемости» (le système de son énonçabilité) и задаёт тип актуальности высказывания-вещи, будучи системой функционирования последнего. Архив *различает* все дискурсы и потому есть общая система формирования и преобразования высказываний. В одном из интервью того времени Фуко заявил, что понятия «архив» и «археология» сходны лишь по звучанию, но на деле не имеют ничего общего, и предложил шуточную псевдо-этимологию: слово «архив» происходит от «archia», что значит «судейская контора» или «присутственное место», а слово «археология» образовано от корня «archaeo-» — «древний», «примитивный».[1]

Невозможно, подчёркивает Фуко, исчерпывающим образом описать архив того или иного общества, культуры или цивилизации, а тем более архив целой эпохи. Мы не можем описать свой собственный архив, потому что говорим исключительно внутри него и подчиняемся его правилам. Архив — это «то, что, находясь вне нас, нас ограничивает».[2] Этот поворот от антропологии к *внешнему* устанавливает, что мы сами есть различие, наш разум — различие дискурсов, наша история — различие времён, а наше «Я» — различие масок. Мы сами есть рассеяние, и в то же время мы сами это рассеяние и создаём. Предлагая заниматься изучением архивов, Фуко правомерно характеризует свой метод как *археологию*. Это не «раскопки» и не геологическое зондирование, но исследование уже-сказанного на уровне его существования. «Археология описывает дискурсы как практики, точно определённые в среде архива».[3]

Археологическое описание представляет собой «отречение от истории идей», отказ от её постулатов и процедур. Это опыт создания принципиально новой истории того, что было сказано человечеством. Фуко обозначает четыре отличия археологии от истории идей: 1. Археология определяет не то, что скрывается или проявляется в дискурсах, а сами дискурсы в качестве практик, подчинённых определённым правилам, иными словами, рассматривает дискурс как памятник. Таким образом, археология не имеет ничего общего с интерпретацией. 2. Археология не ищет некий постоянный переход, связывающий дискурсы с тем, что им предшествует, окружает их или за ними следует. 3. Археология не ищет авторские интенции и потому не является психологией, социологией или антропологией созидания. Вместо этого она определяет типы и правила дискурсивных практик, пересекающих индивидуальные произведения. 4. Археология не занимается герменевтической редукцией и не ищет возможности повторения сказанного в его первоначальной тождественности.

---

[1] См.: *Macey. D.* The Lives of Michel Foucault. P. 162.

[2] *Фуко М.* Археология знания. С. 251.

[3] Там же. С. 252.

Археология, какой она видится Фуко, не занимается выявлением всеобщих форм, но, наоборот, стремится обрисовать единичные конфигурации. При этом она обращается не к отдельным наукам или культурам, но к *участкам интерпозитивности*, в которых можно наблюдать не только глобальное отношение нескольких дискурсов, но закон их коммуникации. В связи с этим Фуко выделяет пять задач своей археологии: 1) показать археологические изоморфизмы между различными дискурсивными формированиями; 2) определить археологическую модель каждого формирования; 3) показать их археологическую изотопию; 4) указать на археологические смещения; 5) установить археологические корреляции.

Проблема изменений дискурсивных формаций очень важна для археологии. Фуко подчёркивает, что «археология не стремится рассматривать как одновременное то, что представляется как последовательное»[1], иными словами, она не пытается «остановить время» и заменить его корреляциями неподвижных фигур. Отвечая на упрёк Сартра в том, что он «заменил кино волшебным фонарём», Фуко подчёркивает, что его археология лишь отказывается от идеи об абсолютном характере последовательности. Он предлагает заменить эту идею анализом разнообразных форм последовательности, накладывающихся друг на друга в дискурсе.[2]

Позитивности сами по себе не характеризуют формы познания и не определяют состояния познаний в какой-то определённый момент. Они лишь определяют правила формирования высказываний дискурсивными практиками. Фуко определяет *знание* как совокупность элементов, закономерно сформированных дискурсивной практикой и необходимых для образования науки (хотя и не обязательно ведущих к её образованию[1]). В пространстве знания субъект может занять ту или иную позицию, с которой он будет говорить об объектах. Вместо оси *сознание-познание-наука*, неизбежно отсылающей к субъективности, археология рассматривает ось *дискурсивная практика-знание-наука*. Если традиционная история идей находит перспективную точку своего анализа в познании, то для археологии такой точкой является знание — та область, в которой субъект с неизбежностью занимает точно установленное и зависимое положение и не может выступать обладателем смыслов. (Поэтому *археологические территории* существенным образом отличаются от научных областей.) Археологический анализ призван показать, как наука вписывается в среду знания и функционирует в ней.

---

[1] Там же. С. 310.

[2] Фуко отвечает своим оппонентам, придерживающимся традиционного взгляда на исторический процесс: «Судя по тому, как вы используете непрерывное, вы сами его и обесцениваете. Вы рассматриваете его как среду-опору (élément-support), с которой должно быть соотнесено всё остальное; вы превращаете его в важнейший закон, центр притяжения всякой дискурсивной практики; вы хотели бы, чтобы любое видоизменение анализировалось в поле этой инерции так же, как любое движение анализируется в поле гравитации. Но только нейтрализуя его, только оттесняя его к первоначальной пассивности (на внешней границе времени), вы можете придать ему этот статус. Археология намеревается радикальным образом изменить это положение дел или, скорее (поскольку речь не идёт о том, чтобы предоставить прерывному роль, до сих пор отводившуюся непрерывности), заставить действовать непрерывное против прерывного: показать, каким образом непрерывное формируется в соответствии с теми же условиями и на основе тех же правил, что и рассеивание; показать, что непрерывное — в той же степени, что и различия, изобретения, новшества или отклонения — входит в поле дискурсивной практики». (Там же. С. 321.)

В этом пространстве взаимодействия науки и знания устанавливаются и специфицируются идеологические отношения. «...Вопрос идеологии, поставленный перед наукой, — это не вопрос ситуаций или практик, которые она более или менее сознательно отражает; это также и не вопрос её возможного использования или всех возможных злоупотреблений ею; это вопрос её существования в качестве дискурсивной практики и её функционирования среди других практик».[2] Так в творчестве Фуко впервые отчётливо формулируется ранее лишь неясно намеченная проблематика *знания-власти*.

В отношении дискурсивных формаций Фуко описывает несколько типов возникновения: 1) порог позитивности — момент, начиная с которого дискурсивная практика автономизируется, т. е. начиная с которого приводится в действие одна и та же система формирования высказываний; 2) порог эпистемологизации — вычленение некой совокупности высказываний, выполняющей доминирующую функцию по отношению к знанию; 3) порог научности — подчинение эпистемологической фигуры определённым законам построения суждений; 4) порог формализации — разворачивание формального построения, которое научный дискурс выстраивает исходя из себя самого. Эти «пороги» не являются обязательными для каждой дискурсивной формации; в разных формациях существует собственный порядок событий. И археология имеет своей задачей описание не науки с её специфическими структурами, а области знания.

Фуко деконструировал фигуру трансцендентального субъекта, не заменив её никакой другой; его замысел в том и заключался, чтобы «осуществить децентрацию, не дающую преимущества никакому центру».[3]

---

[1] «Загадка научного дискурса заключается не в его праве быть наукой, а в самом факте его существования». (Там же. С. 352.)

[2] Там же. С. 339.

[3] *Фуко М.* Археология знания. С. 370.

Место «центра» у него не занимает не только никакая субстанция, но даже и структура. «Я, безусловно, не являюсь структуралистом, — говорил он в 1970 г. — Ведь структурализм — это всего лишь разновидность анализа».[1]

«Археология знания» обозначила окончательный отход Фуко от взглядов, характерных для первого периода его творчества. Делёз охарактеризовал его философскую деятельность через понятия «катастрофа» или «кризис». Как мы теперь видим, ничего «кризисного» в развитии мысли Фуко пока нет. Его ранняя философия развивалась вполне закономерно и поступательно; кризис наступит позже. Для того, чтобы это объяснить, нам нужно сделать шаг назад и по-новому взглянуть на его работы начиная с «Истории безумия».

«История — это отчуждение и производство разума в неразумии, подлинного человека в человеке отчуждённом», — пишет Альтюссер.[2] Эта фраза кажется заимствованной из «Истории безумия». Однако читатель, знакомый с творчеством Альтюссера, скажет нам, что она выхвачена из контекста, а потому не имеет ничего общего с исследованием отчуждения безумца у Фуко. Действительно, Альтюссер говорит не о психиатрическом дискурсе, а о философии молодого Маркса. Но, поразительным образом, учение Фуко проделывает ту же эволюцию, что и марксизм. Понятие отчуждения человека, пришедшее в марксизм из работ Фейербаха, носит гуманистический характер: отчуждение человеческой сущности мыслится здесь в качестве необходимого момента её осуществления, а неразумие — как необходимый момент осуществления государства. Фейербаховский гуманизм отчуждения позволяет помыслить необходимую связь между разумом и неразумием. Но это отношение целиком и полностью остаётся в пределах философской антропологии, хотя человек здесь и определяется не через разумность, но через коммунитарность и интерсубъективность. Таков человек, о котором идёт речь в ранних текстах Фуко, от комментария к тексту Бинсвангера до «Истории безумия». Поэтому основным понятием, применяемым к человеку, здесь оказывается *опыт*, близкий к категории *практики*. Иными словами, ранний Фуко находится на позициях антропологизма.

У молодого Маркса человек (не ведая о том) осуществляет свою сущность в отчуждённых продуктах своего труда. Это «утрата человека, которая производит и его самого, и его историю»[3]; по сути, ничего существенно нового по сравнению с гегелевской диалектикой Господина и Раба. Однако здесь возникает вопрос, что же именно отчуждается и что утрачивается. Зрелый Маркс порвал с идеализмом «сущности» человека, который есть не что иное, как идеология. Для того, чтобы *сущность* человека могла быть всеобщим атрибутом, необходимо, чтобы конкретные субъекты существовали как абсолютные данности; иными словами, это предполагает *эмпиризм субъекта*. А для того, чтобы эмпирические индивиды могли быть людьми, каждый из них должен нести в себе человеческую сущность во всей полноте; это предполагает *идеализм сущности*. Это та самая «эмпирико-трансцендентальная двойственность», исторический и преходящий характер которой вскрывает Фуко в «Словах и вещах». «...Идеализму сущности всегда соответствует эмпиризм субъекта (а идеализму субъекта — эмпиризм сущности)», — пишет Альтюссер.[1] Как Маркс, так и Фуко отказываются от этого двуглавого монстра. Маркс при этом приходит к теоретическому антигуманизму «Капитала», а Фуко — к идее «смерти человека». И то, и другое представляют собой методологическую позицию: как Маркс не отрицает за человеком «природность», так и Фуко не объявляет человека несуществующим.

---

[1] *Фуко М.* Безумие и общество. С. 15.

[2] *Альтюссер Л.* За Маркса. С. 320.

[3] Там же.

От антропологического понятия *опыта* Фуко приходит к понятию *исторических a priori*. При этом оказывается неизбежным его разрыв с альтюссерианством и жёсткая критика марксизма. Прежде всего, марксизм представляется ему автореферентной системой мысли, в которой все категории опираются одна на другую: базис подпирает надстройку, а надстройка — базис. Фуко описывает эту ситуацию как самореферентность дискурса XIX столетия; поэтому он говорит, что марксизм чувствует себя в XIX в., как рыба в воде, но не может покинуть родную стихию. А между тем, говорит Фуко, эпистемологические мутации уже увели нас достаточно далеко от систем мышления, характерных для этой эпохи. Его не устраивает телеологическое представление об историческом процессе, лежащее в основании марксистской теории смен экономических формаций. В «Словах и вещах» у него ещё была надежда на то, что в будущем удастся объяснить причины эпистемологических разрывов. В «Археологии знания» эта надежда становится всё слабее, и Фуко переходит на позицию «счастливого позитивизма», заявляя, что, коль скоро мы не в состоянии объяснить исторический процесс, не впадая в мифотворчество, следует эти попытки оставить и обратиться к исследованию прерывностей в истории, которые позволяет описать предлагаемая им «археология» дискурсов.

Таким образом, в творчестве Фуко мы не обнаруживаем никаких «кризисов» или «катастроф»: каждая его последующая книга противоречит предыдущей лишь внешне, на деле же — выступает её закономерным развитием. В следующей главе мы увидим, каким образом представлялся этот процесс самому Фуко, который рассматривал свои книги как гистологические срезы одного и того же объекта, сделанные в разных плоскостях.

«Археология знания» вызвала множество самых разнородных откликов, от хвалебных до ругательных. Некий психоаналитик даже предпринял обстоятельное сопоставление «Археологии знания» с «Mein Kampf». Делёз резюмировал общественную реакцию следующим образом: «В город назначен новый архивариус. Но вот только назначен ли? Разве он действует не в соответствии с собственными инструкциями? Злобные люди говорят, будто он — новый представитель какой-то технологии, структурной технократии. Другие же, те, кто принимает собственную глупость за остроумие, говорят, что он приспешник Гитлера или, по крайней мере, посягает на права человека (ему не прощают того, что он объявил о "смерти человека"). Некоторые утверждают, что он имитатор, который не умеет как следует пользоваться ни одним сакральным текстом и почти не цитирует великих философов. А иные, напротив, говорят друг другу, что в философии родилось нечто новое, нечто в высшей степени новое, и что это сочинение обладает той самой красотой, от которой оно всячески открещивается: красотой праздничного утра».[1] Сам Фуко считал, что все нападки на «Археологию знания» представляют собой попытки заставить его расплатиться за «Историю безумия», на которую в своё время не обратили должного внимания.

---

[1] Там же. С. 323–324.

Эта книга укрепила его репутацию «структуралиста», и по сию пору многие считают её основным эффектом обращение Фуко к лингвистическому анализу. Превратность такого понимания замечательно обозначил П. Вейн: «"Археология знания", эта неуклюжая и гениальная книга, где автор пришёл к полному осознанию своих действий и довёл свою теорию до логического конца, была написана в самый разгар структуралистско-лингвистической лихорадки; кроме того, Фуко-историк начинал с изучения не столько практик, сколько дискурсов — или практик через дискурсы. Тем не менее, связь метода Фуко с лингвистикой всегда была лишь частичной или случайной».[2]

Статья Делёза, которую мы цитировали выше, была опубликована в «Critique» в марте 1970 г.[3] и представляет для нас большой интерес. Поэтому мы остановимся на ней подробнее. Делёз предлагает собственную характеристику для высказываний, о которых Фуко так много говорит в «Археологии знания», — *трансверсальность*, т. е. поперечность. (Концепт трансверсальности Делёз разрабатывал совместно с Ф. Гваттари, причём именно последний внесёт особенно значительный вклад в разработку этого концепта в более поздних работах[4]. Социальные машины,

---

[1] *Делёз Ж.* Новый архивариус / Фуко. Пер. Е. В. Семиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 22.

[2] *Вейн П.* Фуко: революция в историографии (фрагменты). Пер. Г. Галкиной и С. Козлова // Новое литературное обозрение. 2001. № 49 (3). С. 10.

[3] *Deleuze G.* Un Nouvel Archiviste // Critique. 1970. Mars.

[4] См.: *Guattari F.* Psychanalyse et transversalité. P., 1972. В капиталистической экономике происходит детерриториализация капитала и собственности, которые перестают быть земельно-недвижимыми, а затем их ретерриториализация в сред-

машины-тела, машины научные, теоретические, информационные, о которых говорит Гваттари, имеют много общего с тем, о чём говорит Фуко. Да и сама «археология» Фуко представляет собой «отвратительную машинку», которая позволяет «ввести в самое основание мысли случай, прерывность и материальность».[1]) Кроме того, Делёз помещает Фуко как субъекта высказывания «в толще безымянного бормотания».[2] В устах Делёза это означает отказ от власти: «Говорить, даже когда речь идет о безумце — значит всегда занимать чье-то место, — место того, за кого собираются говорить и кому отказывают в праве говорить... В таком случае, как начать говорить, не отдавая приказы, не претендуя на то, чтобы представлять кого-либо или какую-то вещь; как суметь заставить говорить тех, кто не имеет на это права, и как озвучить их борьбу против власти? Несомненно, говорить так — значит быть в рамках своего языка иностранцем, прочертить для языка что-то вроде линии бегства».[3]

Вместе с тем, Делёз обнаруживает в «Археологии знания» некоторый «недостаток»: «Если мы будем продолжать задавать себе вопросы о критериях, которыми пользуется Фуко, то исчерпывающий ответ мы получим в книгах, написанных после “Археологии”: выбранные для свода слова, фразы и пропозиции нужно искать в окрестностях диффузных очагов власти (и сопротивления), когда они вступают в действие при решении той или иной проблемы».[4] И действительно, с Делёзом трудно не согласиться: хотя в «Археологии знания» речь уже идёт о власти, ещё не оформился чёткий концепт «знания-власти», с которым мы столкнёмся в «Надзирать и наказывать». Но и там мы не найдём исчерпывающего теоретического выписывания означенного концепта, и разглядеть его со всех сторон можно будет только тогда, когда Фуко решает конкретные проблемы. Таким образом, «Археологию знания» проще и, пожалуй, правильнее всего рассматривать ретроспективно, в свете позднейших текстов Фуко. Это, конечно, приведёт нас к значительному количеству неточностей, ибо в каждой новой работе Фуко мыслит по-новому. Пытаться понять «старые» тексты Фуко в свете «новых» — значит заведомо обрекать себя на натяжки и рисовать такую философскую физиономию, которой, вообще-то, никогда не существовало. А именно этого мы как раз и пытаемся избежать.

ствах производства; в то же время, труд ретерриториализуется в заработной плате. Эти процессы всегда происходят «поперечно» к той или иной исторической эпохе и соответствующей эпистеме. Поэтому Гваттари и говорит об их трансверсальности. См. подробнее: *Дьяков А. В.* Феликс Гваттари. Шизоанализ и производство субъективности. Курск: Изд-во Курского гос. ун-та, 2006.

[1] *Фуко М.* Порядок дискурса. С. 82–83.

[2] «Именно в этом бормотании без начала и конца Фуко и хотелось бы занять место, то место, которое ему указано высказываниями». (*Делёз Ж.* Новый архивариус. С. 30.)

[3] *Делёз Ж.* Три вопроса о «Шесть раз по две» / Переговоры. С. 59.

[4] *Делёз Ж.* Новый архивариус. С. 41.

Обращение к оценкам Делёза таит в себе и ещё одну опасность, которая хорошо известна читателям ранних работ этого автора: Делёз — весьма опасный историк философии, ибо всякий философ, к творчеству которого он обращается, говорит именно то, что нужно Делёзу.[1] Тот Фуко, о котором пишет Делёз, тоже начинает говорить по-делёзовски: конечно, высказывания можно понимать как трансверсальные, хотя сам Фуко этого не говорил; конечно, дискурсы Фуко можно понимать как машины, но сам Фуко придёт к образу «машины» только в «Надзирать и наказывать», очевидно, не без влияния «Анти-Эдипа». В общем, к Делёзу надо относиться с опаской. И тем не менее, именно Делёзу лучше всех прочих критиков удалось уловить дух «археологической поэмы»: «Не исключено, что Фуко в своей археологии создаёт не столько дискурс о собственном методе, сколько поэму о своём предыдущем творчестве и достигает того уровня, где философия обязательно становится поэзией, поэзией того, что говорится, поэзией и бессмыслицы, и самого глубокого смысла. В какой-то мере Фуко может заявлять, что всю свою жизнь он писал только художественные произведения... Можно также сказать, что всю свою жизнь он занимался только документальным описанием действительности, используя реальный язык для описания реальности, так как в высказывании всё реально и вся реальность там явлена».[2]

Фуко дал несколько интервью, в которых вновь терпеливо объяснял, почему он использует термин «археология». Жан-Мишелю Пальмье из «Le Monde» он сказал, что язык и лингвистика представляют для него меньший интерес, чем «операции», дающие начало лингвистике. Когда интервьюер спросил Фуко, существует ли какая-либо связь между его книгой и работами Леви-Строса и Лакана, философ ответил:

> Только те, кто наклеил ярлык «структуралисты» на наши работы, могут сказать, до какой степени мы структуралисты. Вы знаете загадку: в чём разница между Бернардом Шоу и Чарли Чаплином? Разницы никакой, потому что у обоих есть борода, кроме Чаплина, конечно!.[3]

---

[1] Сам Делёз признавался: «Я воображал, что подкрадываюсь к какому-то автору сзади и что мы зачинаем с ним ребенка, который был бы похож на него и вместе с тем родился бы монстром. Очень важно, чтобы это был именно его ребенок, ибо автор реально должен был сказать всё то, о чём я его заставлял говорить. Но было также необходимо, чтобы ребенок был монстром, потому что нужно было пройти все виды смещений, скольжений, изломов, тайных выделений, которые доставляли мне огромное удовольствие». (*Делёз. Ж.* От «Анти-Эдипа» до «Тысячи плато» / Переговоры. С. 17.)

[2] *Делёз Ж.* Новый архивариус. С. 42.

[3] *Foucault M.* La Naissance d'un monde (entretien avec J.-M. Palmier) // Le Monde. 1969. 3 mai. P. 8.

Ф. Шателье увидел в «Археологии знания» долгожданную атаку на исчерпавшую себя дисциплину, известную как «история идей», атаку против гуманистов, субъективистов и эмпириков, которые носятся со своей «доброй волей», а на деле исповедуют спекулятивную идеологию.[1] Ж. Дювино назвал Фуко «путешественником, который не желает быть запертым в академическом “гетто”», отметил, что его книга не имеет ничего общего ни с «историками идей», ни со «структуралистами», но при этом высказал упрёк в том, что Фуко считает язык единственным средством выражения опыта, тогда как этих средств существует бесконечное количество.[2]

Тогда же появился первый благожелательный отклик на книгу Фуко в печатном органе компартии «La Pensée». Доминик Лекурт (не принадлежавший, впрочем, к партии) заявил, что Фуко создал свой вариант материалистической истории, и выразил уверенность в том, что автор «Археологии знания» должен занять классовую позицию.[3] Впрочем, в большей мере стоило бы говорить о том, что Фуко консолидировался с идеями Кангийема, который, не без влияния Фуко и Альтюссера, в эти годы разрабатывал понятие «научной идеологии».[4]

ГЛАВА 10. «НАРОДНАЯ ФИЛОСОФИЯ»: СТРУКТУРЫ ВЫХОДЯТ НА УЛИЦЫ

> «Революция проходила во дворах, в актовом зале и главных коридорах, а официальная культура гнездилась в безопасном и тихом месте — во внутренних коридорах и на верхних этажах, и там продолжала существовать точно так, как будто никакой революции не было».
>
> У. Эко, «*Маятник Фуко*»

Как мы уже говорили, Фуко много лет подряд пытался занять профессорское кресло в Коллеж де Франс. Уже в 1966 г., после шумного успеха «Слов и вещей», Ж. Ипполит предложил его кандидатуру. Ходатайство Ипполита поддержали Ж. Вюйемин и Ж. Дюмезиль. Последний, достигнув пенсионного возраста, оставил должность в Коллеж де Франс и уехал преподавать в США. Оттуда он написал несколько писем своим бывшим коллегам, прося поддержать кандидатуру Фуко. Позже к этому трио присоединился Ф. Бродель. Однако Ипполиту не суждено было увидеть результат своих усилий: он умер 27 октября 1968 г. Когда зашла речь о том, кто может занять его место, сразу заговорили о Фуко. Но Вюйемин предложил нечто большее: создание новой кафедры, которую возглавит Фуко.

---

[1] *Châtelet F.* L'Archéologue du savoir // La Quinzaine littèraire. 1969. 1–15 mars. P. 3–4.

[2] *Duvignaud J.* Ce qui parle en nous, pour nous, mais sans nous // Le Nouvel Observateur. 1969. 21 avril. P. 42–43.

[3] См.: *Lecourt D.* Pour Une Critique de l'épistémologie. P.: Maspéro, 1972. P. 98–133.

[4] См.: *Canguilhe G.* Idéologie et rationnalité dans l'histoire des sciences de la vie. P.: Vrin, 1988. P. 9–10.

Выборная процедура в Коллеж де Франс включает две стадии: сперва голосуют за профессорскую должность, безотносительно к тому, кто должен её занять, а потом уже избирают на эту должность конкретного человека. 30 ноября 1969 г. профессора собрались, чтобы проголосовать два профессорских кресла — на отделениях социологии и философии. На последнее претендовали три кандидата: Фуко, Поль Рикёр и Ивон Белаваль. В соответствии с требованиями заведения Фуко написал десятистраничную брошюру, в которой перечислил свои публикации и изложил содержание своих лекционных курсов. Кроме того, он предложил название для новой кафедры: «История систем мысли». Но самое любопытное для нас состоит в том, что в этой ставшей раритетом брошюре Фуко подвёл итог своим исследованиям от «Истории безумия» до «Археологии знания»:

> В «Истории безумия в классическую эпоху» я хотел определить то, что могло быть известно о душевных болезнях в указанный период. Такое знание, конечно, манифестировалось в многочисленных медицинских теориях и классификации различных патологических типов, а также в попытках их объяснения. Его можно усмотреть и в расхожих представлениях — таких, как древний страх перед безумием, окружающие его суеверия или изображения в театре и литературе. В обоих случаях я мог опереться на анализ, проделанный историками. Но было и ещё одно измерение, представлявшееся мне неизведанным: необходимо было выяснить, как распознавали безумца, отчуждали его, изгоняли из общества, интернировали и как с ним обращались; какие институты должны были принимать и содержать его, порой проявляя о нём заботу; как относились к безумцу власти, и какими критериями они руководствовались; какие методы принуждения, наказания или лечения применялись к нему на местах; короче говоря, какова была сеть институтов и практик, которые одновременно изолировали и определяли безумца. Теперь, когда эта сеть была выявлена в её функционировании и закономерности, характерных для той эпохи, она предстала последовательной и прекрасно приспособленной для выполнения своих задач. Она предстала как цельная, точная и ясно сформулированная система знания.

Таким образом, мой объект сделался очевидным. Это было знание, инвестированное в сложные системы институций. И метод напрашивался сам собой. Вместо того, чтобы перелопачивать целую библиотеку научных исследований, как у нас обычно делают, я должен был обратиться к архивам, содержащим декреты, инструкции, больничные или тюремные регистры, судебные прецеденты. Работая в Арсенале или в Национальном архиве, я приступил к анализу знания, видимый корпус которого составляли не теоретический или научный дискурс, не литература, но регулярная повседневная практика.

Пример безумия, однако, оказался не самым подходящим. В XVII и XVIII столетиях психопатология была ещё слишком рудиментарной, чтобы её можно было отделить от простого набора традиционных представлений. Мне казалось, что клиническая медицина в момент своего рождения выражала свою проблему в более строгих терминах. В начале XIX в. она была фактически связана с уже оформившимися науками или с теми, которые находились в процессе формирования, такими, как биология, физиология или патологическая анатомия. Но с другой стороны, она также была связана с группой институций, таких как больницы, благотворительные заведения, медицинские школы, а также с практиками, такими как административный надзор. Я задался вопросом о том, каким образом между этими двумя маркерами, двумя областями знания, изменяющимися и развивающимися, возникла новая научная теория, новое поле наблюдения со своими оригинальными проблемами и объектами, доселе незамечаемыми; и наоборот, каким образом научное познание проникло в них и стало им предписывать ценности и этические нормы. Медицинская практика представляет собой изменчивое смешение строгой науки и традиции, но не ограничивается этим; она структурирована как система знания со своими собственными равновесием и когерентностью.

Таким образом, можно заключить, что существуют области знания, которые нельзя назвать науками в строгом смысле и которые, тем не менее, представляют собой нечто большее, чем обыкновенные ментальные привычки. Поэтому в «Словах и вещах» я попытался проделать исследование противоположного характера: нейтрализовать все практические и институциональные аспекты (не отказываясь от намерения однажды вернуться к ним) и рассмотреть, ограничившись данным периодом, несколько областей знания (естественная история, всеобщая грамматика и анализ богатства в XVII и XVIII вв.), последовательно изучить их, чтобы определить, какие проблемы они обозначили, понятия, которые они использовали, и теории, проверкой которых они занимались. Не только по воз-

> можности определить внутреннюю «археологию» каждой из этих областей, но описать, каким образом тождества, аналогии и группы различий одной могли быть восприняты другой. Возникла глобальная конфигурация. Конечно, я был далёк от описания классического духа в целом, но это позволило последовательно описать всю область эмпирического знания.
>
> Таким образом, я получил два различных результата. С одной стороны, я определил специфическое и относительно автономное существование «устойчивых форм знания» (savoirs investis), с другой — я выявил систематические отношения с их характерной архитектурой в каждом случае. Это потребовало разъяснений. Я схематически представил их в «Археологии знания»: между мнением и научным подходом можно выявить существование специфического уровня, который мы предлагаем назвать знанием (savoir). Это знание приобретает свои очертания не только в теоретических текстах или исследовательских практиках, но и в целой системе практик и институций. Тем не менее, оно не есть чистый и простой результат их полубессознательного выражения. На деле оно включает закономерности, которые ему изначально присущи и потому характеризуют его существование, функционирование и историю...[1]

Фуко закончил своё «представление» заявлением о необходимости немедленно заняться изучением систем мысли. Но здесь он явно лукавил: его интересовали уже не выявление статуса знания и не изучение его условий, а проблемы тюремного дискурса. В его голове вырисовывались очертания новой книги и новой практической деятельности. Тем не менее, брошюра была отпечатана и разослана профессорам Коллеж де Франс. Ж. Вюйемин пригласил Фуко к себе домой, и в течение нескольких вечеров они обсуждали различные аспекты речи, которую Вюйемину предстояло произнести, представляя кандидата. Они мирно беседовали до тех пор, пока не дошли до понятия «высказывание» (énoncé), которое в изложении Фуко представлялось Вюйемину неясным. Мишель долго объяснял, что он имеет в виду, потом разозлился и ушёл, хлопнув дверью. Несмотря на эту резкость, Вюйемин подготовил вполне благожелательный отзыв о кандидатуре Фуко.

В воскресенье, 30 ноября 1969 г., в половине третьего пополудни, профессора Коллеж де Франс собрались на заседание. Предстояло решить, какая новая кафедра появится в этом уважаемом заведении: «История систем мысли» Фуко, «Практическая философия» Рикёра или «История рациональной мысли» Белаваля. Каждого из кандидатов представлял один из профессоров: Фуко — Вюйемин, Рикёра — латинист Пьер Куркель, Белаваля — нейрофизиолог Альфред Фессар. Три «представителя» тянули жребий, чтобы определить порядок, в котором они будут выступать. В голосовании участвовали 46 человек, и голоса распределились следующим образом:

---

[1] *Foucault M.* Titres et travaix. P., 1969. P. 4–6.

кафедра Практической философии — 11;
кафедра Истории систем мысли — 21;
кафедра Истории рациональной мысли — 10;
воздержавшихся — 4.

Для избрания, однако, требовалось 24 голоса, и было проведено повторное голосование:

кафедра Практической философии — 10;
кафедра Истории систем мысли — 25;
кафедра Истории рациональной мысли — 9;
воздержавшихся — 2.

Сорокатрёхлетний Фуко победил с большим отрывом. 12 апреля 1970 г. учёный совет избрал главу вновь созданной кафедры: из 39-ти голосов Фуко набрал 24; 15 были против. По существующей традиции, пред передачей документов на утверждение министру образования следовало попросить одобрения от одной из академий. Выбор пал на Академию моральных и политических наук. Впрочем, это была формальность, и, несмотря на отрицательный ответ Академии, министр утвердил Фуко в должности профессора. Теперь ему оставалось только произнести свою инаугурационную речь.

2 декабря 1970 г. в большом амфитеатре Сорбонны собралось несколько сотен человек. Зал ещё не был перестроен и выглядел мрачновато: тусклое освещение, ряды деревянных скамей. Латинский квартал всё ещё находился на осадном положении; слушателям пришлось пробиваться через баррикады и полицейские кордоны. Это придало выступлению Фуко особую напряжённость; конечно, полицейские собрались не ради него, но все ощущали связь между двумя событиями. И молодые люди, сидевшие в зале, чувствовали себя делегатами от «мая 1968-го». Впрочем, среди слушателей были не только студенты, но и учёные мужи — Ж. Дюмезиль, К. Леви-Строс, Ф. Бродель, Ф. Жакоб и Ж. Делёз.

В этой своей лекции Фуко говорил о *процедурах исключения* (procédures d' exclusion)[1], характерных для западного общества. Таких процедур он насчитывает три: 1) запрет. 2) противопоставление разума и безумия и 3) воля к истине. Несмотря на то, что безумие в современном мире подверглось «освобождению», его отделение от разума вовсе не уничтожено, но просто проходит теперь по другим направлениям, через другие институты и с иными последствиями, чем это было в классическую эпоху. *Воля к истине* (volonté de vérité), управляющая нашей *волей к знанию* (volonté de savoir), опирается на институциональную поддержку и благодаря этому оказывает на другие дискурсы принуждающее давление. Таким образом, первые две системы исключения сводятся к третьей. *Волю к истине* Фуко называет удивительной машиной, предназначенной для исключения. И тем не менее, о *воле к истине* в западном мире говорят меньше всего. «Истинный дискурс (discours vrai), который обязательностью своей формы избавлен от желания и освобождён от власти, не может распознать волю к истине, которая его пронизывает; а воля к истине, в свою очередь, — та, которая давно уже нам себя навязала, — такова, что истина, которую она волит, не может эту волю не заслонять».[1] Анализу этой воли к истине будут в той или иной степени посвящены все последующие работы Фуко.

---

[1] Позже, в 1977 г., Фуко говорил: «В “Порядке дискурса” я смешал две концепции или, скорее, на вопрос о том, что такое легитимность (артикуляция элементов дискурса механизмами власти), я предложил неадекватный ответ. Этот текст я написал в переходный момент. До сих пор, как мне кажется, я принимал традиционную концепцию власти, власти как главным образом юридического механизма...» (*Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P. 228.). Впоследствии

Перечисленные процедуры носят «внешний» характер. Фуко выделяет также процедуры «внутренние», в которых контроль над дискурсами осуществляется самими же дискурсами. Таковых также три: 1) комментарий, который призван «впервые» высказывать то, что уже было высказано, и «повторять то, что ещё не сказано»; 2) фигура автора, выступающая принципом группировки дискурсов, источником их значений и центром их связности; 3) определённый тип теоретического горизонта, который на этом уровне выступает коррелятом *воли к истине*. Наконец, есть ещё третья группа процедур, позволяющих контролировать дискурсы — то, что определяет условия приведения дискурсов в действие и степень их доступности для индивида. Все эти процедуры контроля, запретов и исключений, считает Фуко, свидетельствуют о том, что в западном обществе существует глубокая *логофобия* — смутный страх перед появлением высказываний.

Свою задачу Фуко видит в том, чтобы если не уничтожить этот страх, то хотя бы проанализировать его, а для этого необходимо подвергнуть сомнению *волю к истине* и вернуть дискурсу характер *события* (événement). Эта задача предполагает использование четырёх принципов: 1) принцип переворачивания (увидеть там, где традиционно усматривают источник дискурсов, «негативную игру» рассечения дискурса (négatif d'une découpe et d'une raréfaction du discours)); 2) принцип прерывности (рассматривать дискурсы как прерывные практики); 3) принцип специфичности (не разлагать дискурс на предваряющие значения, но понимать его как практику, навязываемую вещам); 4) принцип внешнего (идти не от дискурса к его

Фуко откажется от веберовского понимания власти, но пока он исповедует чисто негативную концепцию.

[1] *Фуко М.* Порядок дискурса. С. 57–58.

внутреннему, но от самого дискурса к внешним условиям его возможности). Регулятивным принципом такого анализа выступают понятия события, серии, регулярности и условия возможности, противопоставляемые соответственно понятиям творчества, единства, оригинальности и значения. По Фуко, «дискурсы должны рассматриваться прежде всего как ансамбли дискурсивных событий».[1] А это означает разработку *теории прерывных систематик* (une théorie des systématicités discontinues) вне философии субъекта и времени, что, в свою очередь, предполагает чередования *критики* и *генеалогии*. Фуко резюмирует (эту фразу часто цитируют): «...Если задаёшься целью осуществить в истории идей самый малый сдвиг, который состоит в том, чтобы рассматривать не представления, лежащие, возможно, за дискурсами, но сами эти дискурсы как регулярные и различающиеся серии событий, то, боюсь, в этом сдвиге приходится признать что-то вроде этакой маленькой (и, быть может, отвратительной) машинки (une petite (et odieuse peut-être) machinerie), позволяющей ввести в самое основание мысли случай, прерывность и материальность».[2] Эта «машинка», о которой говорил Фуко, стала у него настоящим концептом (не без влияния Делёза и Гваттари, конечно) и продолжала работать и в более поздних работах. Так, в 1976 г. мы встречаемся с «едва различимой» «машинкой» Дидро, побуждающей говорить секс.[3]

Выступление Фуко было принято с большим энтузиазмом. На следующий день Жан Лакотюр написал в «Le Monde», что Фуко подчинился этой «церемонии инициации» так же охотно, как еретикованный дьякон. Эта лекция стала первой в длинном ряду тех, что Фуко читал в Коллеж де Франс вплоть до своей смерти в 1984 г. Его курсы были организованы в циклы из двенадцати лекций, читаемых еженедельно с начала января до конца марта, и стали заметным событием в интеллектуальной жизни Парижа. На лекции приходили не только французы, но и иностранцы; перед аудиторией, в которой читал Фуко, происходило вавилонское столпотворение, сопровождавшееся поистине вавилонским смешением языков. Одна пожилая дама сказала Деферу, что посещала все лекции по философии, которые читались в Коллеже последние 60 лет; по-видимому, это был единственный человек, который на протяжении своей жизни слышал и Бергсона, и Фуко. Фуко читал по средам, во второй половине дня, и на его лекции набивались огромные толпы. Пытаясь уменьшить количество слушателей, он перенёс лекции на девять утра, но наплыв от этого не уменьшился. В аудитории № 8 по-прежнему сидели и стояли в проходах. Кроме того, в смежной аудитории стояли телемониторы, по которым за лекцией могли наблюдать те, кто не попал в основную аудиторию.

---

[1] Там же. С. 82.

[2] Там же. С. 82–83.

[3] См.: *Foucault M.* L'Occident et la vérité du sexe // Le Monde. 1976. № 9885 (5 novembre).

Один из слушателей, Жерар Петижан, описал эти выступления следующим образом:

> Фуко выходит на арену, подобно ныряльщику рассекает толпу, перешагивает через тела, чтобы добраться до своего кресла, отодвигает в сторону магнитофоны, чтобы разложить свои бумаги, снимает пиджак, включает лампу и берёт с места в карьер. Сильный, завораживающий голос разносится громкоговорителями (единственная уступка современности в этом зале, слабо освещённом стуковыми плафонами). В аудитории триста мест, но в неё набилось пятьсот человек, занимая каждый свободный дюйм пространства. Ступить некуда. Я сделал глупость, придя за сорок минут до начала лекции. В результате мне приходится стоять. Лекция продолжается почти два часа, и это при закрытых окнах. Очень душно... Фуко не использует никаких ораторских приёмов. Он говорит очень ясно и в то же время эффектно. Нет ни малейшего элемента импровизации. У Фуко всего двенадцать часов в год, чтобы во время публичных лекций рассказать об исследованиях, проделанных им за прошедший год. Поэтому он уплотняет материал, как только возможно, как те корреспонденты, которым ещё многое нужно сказать, тогда как бумажный лист кончается. В 7.15 Фуко останавливается. Студенты устремляются к его столу — не для того, чтобы поговорить с ним, но чтобы забрать свои магнитофоны. Вопросов нет. В этой толпе Фуко совершенно одинок.[1]

Сам Фуко признавался:

> Стоило бы обсудить то, о чём я говорил. Порой, если лекция не удалась, нужно совсем немногое, чтобы всё расставить по местам. Но вопросов никогда не бывает. Во Франции эффект толпы делает реальную дискуссию невозможной. И лекция, лишённая обратной связи, превращается в представление. Я выступаю перед этими людьми, словно актёр или акробат. И когда я прекращаю говорить, возникает чувство тотального одиночества.[2]

Но таковы были правила игры в Коллеж де Франс: в этом заведении у профессоров нет студентов в обычном понимании. Здесь есть только слушатели, которые не сдают экзаменов и не получают дипломов, а потому никакой обратной связи нет. Слушатели не обязаны предварительно записываться на курсы, и запретить им присутствовать на лекциях профессор не может. Курс, читаемый профессором, должен отражать его работу над книгой. При этом каждый год необходимо излагать новый материал. Как сказал один из предшественников Фуко, историк Эрнест Ренан, Коллеж де Франс — это место, где можно увидеть, как делается наука.[1] В ходе этих курсов Фуко подготовил все свои последующие книги. Однако такая работа отнимала огромное количество времени, и в последние годы жизни философ часто говорил, что хотел бы избавиться от этого бремени. Возможно, это было простое кокетство, ведь теперь он был свободен и от каких бы то ни было административных обязанностей, и от всякого бюрократического или политического контроля. Кроме того, в его распоряжении был личный секретарь — Франсуаза-Эдмон Марин. Её преданность была выше всяких похвал, и даже после смерти Фуко, к великому сожалению биографов, она отказалась что бы то ни было рассказывать о своём патроне. И наконец — last but not least — большую часть года Фуко был свободен и мог путешествовать.

---

[1] *Petitjean G.* Les Grands Prêtres de l'université française // Le Nouvelle Observateur. 1975. 7 avril. Цит. по: *Eribon. D.* Michel Foucault. P. 222.

[2] Ibid.

Один остряк говорил, что преподаватели Коллежа делятся на три категории: отшельники, лидеры сект и пророки, причём пророки, в свою очередь, делятся на две подгруппы — первосвященников и мессий.[2] Как и Ролан Барт, Фуко был первосвященником. Он признавался одному из интервьюеров, что волновался перед каждой лекцией, как студент перед экзаменом. Но не меньший трепет испытывали и слушатели: никто из них не рисковал обратиться к этому божеству после лекции, а пока он говорил, в зале царила полнейшая тишина. И Клод Мориак, и карикатурист Вяз[3] (Пьер Вяземский) находили, что Фуко очень походил на алхимика.

---

[1] Сам Фуко в 1976 г. говорил своей аудитории: «Вы знаете, что институт, в котором находимся мы с вами, не является, строго говоря, учебным. Словом, каков бы не был замысел, когда он много лет назад создавался, в настоящее время Коллеж де Франс представляет собой своеобразную исследовательскую структуру: его деятельность оплачивают в исследовательских целях. И я думаю, что преподавательская деятельность в конечном счёте не имела бы смысла, если бы ей не придали или не сообщили того оттенка, который я имею в виду, когда задаю себе вопрос: так как нам платят за исследования, то кто может их контролировать? Каким образом можно держать в курсе дела интересующихся этим и тех, кто имеет некоторые причины следить за такими исследованиями? Как можно это организовать, если не с помощью преподавания, то есть путём публичной лекции, публичного отчёта о проделанной работе, проводимого довольно регулярно? Я не считаю, таким образом, наши заседания... формой преподавательской деятельности, скорее, это своего рода публичные отчёты о работе, которую притом я провожу в соответствии с моими интересами». (*Фуко М.* Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. Пер. Е. А. Самарской. СПб.: «Наука», 2005. С. 21.)

[2] *Charle Ch.* Le Collège de France // Les Lieux de mémoire II. La Nation. T. 3. Ed. P. Nora. P.: "Gallimard", 1986. P. 417–420.

[3] В 1976 г. Фуко напишет предисловие к альбому карикатур Вяза: *Foucault M.* Les têtes de la politique // Wiaz. En attendant le grand soir. P.: Denoël, 1976. P. 7–12.

Жерар Лефорт, также ходивший на эти «представления», рассказывал:

> Люди собирались под дверью за два часа, как перед премьерой. Внутри эмиссары занимали места; люди рвали друг друга на части, чтобы уместить одну из своих ягодиц на четвертинке складного стула, пожилые леди из богатых кварталов демонстрировали свои роскошные туалеты. А на возвышении, в центре длиннющего полированного стола, отражавшего его бритый череп, окружённый тысячей микрофонов, подключённых к тысяче магнитофонов, в окружении модно одетых молодых людей, сидевших у его ног, вещал Фуко.[1]

Осенью 1970 г. Фуко вышел из правления журнала «Critique»: никаких разногласий с редакцией у него не было, просто не хватало времени. Его последним вкладом в журнал стала большая статья, посвящённая Делёзу.[2] В этой статье Фуко много говорит о ниспровержении платонизма и анализирует делёзовы концепты различия и повтора. «...Когда-нибудь нынешний век назовут веком Делёза», — пишет он.[3] «Логика смысла» Делёза, по мнению Фуко, представляет собой полную противоположность «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти. У последнего тело-организм связано с миром сетью первичных сигнификаций, возникающих из восприятия вещей; у Делёза непроницаемую и бестелесную поверхность тел образуют фантазмы. «“Логика смысла” не упраздняет метафизику и не отрицает бытие, но заставляет метафизику говорить о сверх-бытии, т. е. бестелесных вещах, симулякрах. Такая метафизика, освобождённая от «глубинности», постигает фантазм без помощи моделей. Это метафизика, какой она может быть после смерти Бога: «Там, где естественная теология содержала в себе метафизическую иллюзию, и где эта иллюзия всегда была более или менее связана с естественной теологией, метафизика фантазма вращается вокруг атеизма и трансгрессии».[4] Таким образом, Фуко помещает Делёза в то пространство, которое открылось философии после Ницше и в котором претендует находиться сам Фуко. Впрочем, в этом пространстве, не осознавая того, вращаются все философы, представляемые Делёзом: «Это тот театр, где взрывной хохот софистов вырывается из-под маски Сократа; где методы Спинозы направляют дикий танец в децентрированном круге, вокруг которого вращается субстанция подобно обезумевшей планете; где прихрамывающий Фихте объявляет, что “раздробленное Я = растворенному Эго”; где Лейбниц, взойдя на вершину пирамиды, видит сквозь тьму, что звездная музыка — это, на самом деле, лунный Пьеро. Дунс Скот просунул голову через круглое окошко в будку часового в Люксембургском Саду; он щеголяет впечатляющими усами; они принадлежат Ницше, задрапированному под Клоссовски».[1]

---

[1] *Lefort G.* Au Collège de France: un judoka de l'intellect // Libération. 1984. 26 juin. P. 6.

[2] *Foucault M.* Theatrum philosophicum // Critique. 1970. № 282 (novembre). P. 885–908.

[3] *Фуко М.* Theatrum philosophicum. C. 441.

[4] Там же. С. 447.

Кроме того, Фуко выговаривает для себя самого необходимое ему понятие события, метафизический базис которого он находит у Делёза. Событие — это эффект, полностью производимый сталкивающимися и разделяющимися телами, причём сам этот эффект никогда не имеет телесную природу. Он вписан в стежкообразную каузальность: события возникают на поверхностях вещей, но сами они «лишены глубины» и потому не могут выступать в качестве причин. Событие — это не положение вещей и не то, что может служить референтом предложения. Их «неосязаемый смысл» обращён как к вещам, так и к предложениям, их смысл не заключён в некое когнитивное ядро, лежащее в сердцевине познаваемого объекта; этот смысл всегда существует на границе слов и вещей.

Фуко отвергает три попытки концептуализирования события, предпринятые неопозитивизмом, феноменологией и философией истории. Неопозитивизм впал в логическую ошибку, спутав событие с положением вещей, а потому должен был примкнуть к физикализму. Феноменология переориентировала событие относительно смысла, прибегая к двум моделям: она располагала событие или до смысла, или по соседству с ним, а затем подчинила событие активному процессу осмысления, или же допускала существование области первичных сигнификаций, выступающей как диспозиция мира вокруг «Я» и следующая за ним как за привилегированной фигурой. («Либо кот, чей здравый смысл предшествует улыбке, либо общезначимый смысл улыбки, предвосхищающий кота. Либо Сартр, либо Мерло-Понти».[2] Можно вообразить, в какой восторг пришёл бы Сартр, прочитав эти строки и узнав, что он является Чеширским котом, а покойный Мерло-Понти — его улыбкой.) Философия истории заключила событие в циклическую модель времени и впала в грамматическую ошибку, рассматривая настоящее как то, что обрамлено прошлым и будущим. В результате настоящее оказалось бывшим будущим с предуготовленной формой, а прошлое было обречено происходить в будущем. Делёз, считает Фуко, устранил все три ошибки, предложив метафизику бестелесного события, логику нейтрального смысла и мышление инфинитивного настоящего.

Таким образом, «Логика смысла» показывает, каким образом можно выстроить мысль, способную охватить и событие, и понятие. Определение события на основе понятия — это и есть то, что Фуко называет *знанием*. У Делёза Фуко мог найти и ещё один, очень важный для его последних книг, элемент — этику стоицизма: событие существовало до меня, я же рождён, чтобы его воплотить; иными словами, я должен стать оператором, производящим поверхности, где происходят бестелесные события. Событие — не то, что происходит; оно внутри того, что происходит, т. е. чистое выраженное, «оно подаёт нам знаки и ожидает нас»[1]. Ещё раз можно повторить: у Делёза Фуко нашёл метафизическое обоснование для своей *археологии.*[2]

---

[1] Там же. С. 472–473.

[2] Там же. С. 451.

В сентябре 1970 г. Фуко посетил Японию. Он давно уже интересовался этой страной. Первым представителем японской интеллектуальной элиты, с которым он познакомился ещё в 1963 г., был профессор Маеда. В 1970 г. газета «Asahi janaru» пригласила Фуко посетить Японию, и тот с радостью согласился. Помимо всего прочего, эта поездка давала ему возможность увидеться со старым другом — Морисом Пинжу. Страна восходящего солнца очаровала Фуко. Он почти не обратил внимания на Японию модернизированную; его интересовала Япония древняя, и особенно дзэн-буддизм, о котором он собрал много книг. Кроме того, он заинтересовался новой японской литературой и пристрастился к романам Юнихиро Танидзаки, в которых находил много общего с Батаем и Клоссовски. Впрочем, поездка была не развлекательной, а деловой. Поскольку японцы успели познакомиться только с «Историей безумия» и ещё не читали «Слова и вещи», в своём публичном выступлении в университете Токио Фуко сосредоточился на теме «Безумие и общество». В своей лекции, прочитанной во Франко-Японском институте в Киото, он заявил: «...Моя цель состоит не в том, чтобы узнать, что утверждается и превозносится в том или ином обществе или в некоей системе мышления, но в том, чтобы изучать то, что в них отвергается и исключается».[1] Такова была его программа на ближайшее десятилетие.

---

[1] *Делёз Ж*. Логика смысла. С. 199.

[2] Статья Фуко содержит один странный и очень интересный пассаж: «Легко видеть, как LSD переворачивает отношения между злым юмором, глупостью и мыслью; как только устраняется главенство категорий, так сразу безразличие мысли лишается своей почвы и разрушается мрачная немая сцена глупости; а кроме того, мысль представляет эту единоголосую и акатегориальную массу не просто как пеструю, подвижную, асимметричную, децентрированную, спиралевидную и отражающуюся в самой себе, но и заставляет ее всё время порождать рой фантазмов-событий. Скользя по этой поверхности, одновременно и ровной, и напряженно вибрирующей, освобождаясь от своего кататонического кокона, мысль неизменно созерцает эту неопределенную эквивалентность, превратившуюся в обостренное событие и пышно разодетое повторение. Опиум вызывает другие эффекты: мысль собирает уникальные различия в одну точку, устраняет задний план и лишает неподвижность ее задачи созерцания и расспроса глупости посредством ее имитации. Опиум даёт невесомую неподвижность, ступор бабочки, отличные от кататонической затверделости; а на значительно более низком уровне он закладывает почву, которая уже не поглощает бестолково все различия, а позволяет им раскрыться и заиграть во множестве мельчайших, разобщенных, улыбающихся и вечных событий. Наркотики, если говорить о них обобщенно, вообще не имеют отношения к истине и лжи; разве что для гадалок они открывают некий мир “более истинный, чем реальный”. На самом же деле, они смещают соотносительные положения глупости и мысли, устраняя прежнюю необходимость театра неподвижности. Но возможно, если уж мысли приходится противостоять глупости, что наркотики, которые мобилизуют мысль, расцвечивают, возбуждают, перепахивают и рассеивают ее, которые населяют ее различиями и заменяют непрерывное фосфоресцирование редкими вспышками — суть источник частичной мысли, — может быть». (*Фуко М*. Theatrum philosophicum. С. 467.) Д. Мэйси считает, что об опиуме и гашише Фуко знал не понаслышке, тогда как описание опыта употребления LSD остаётся для него загадкой: в 1970 г. в Париже это вещество ещё не получило распространения, и Фуко мог познакомиться с ним только в 1975 г., во время своей первой поездки в Калифорнию. Делёз сделал примечание под вышеприведённым пассажем: «Что о нас подумают люди?». Впрочем, знакомство с наркотическими веществами для французских философов было обычным делом; вспомним хотя бы опыт употребления мескалина молодым Сартром.

Зимой 1971 г. Фуко съездил в США и прочёл несколько лекций в Буффало. Ни страна в целом, ни климат не понравились ни ему, ни сопровождавшей его Э. Сиксу.

8 февраля 1971 г. в Сан-Бернар Шапель, неподалёку от вокзала Монпарнас, было объявлено о создании «Группы информации по тюрьмам» (Groupe d'Information sur les Prisons). В манифесте группы говорилось:

> Среди нас нет никого, кто был бы гарантирован от помещения в тюрьму. И сегодня меньше, чем когда бы то ни было. Всё сильнее становится полицейский контроль в нашей повседневности, на улицах городов и на дорогах; выражение своего мнения уже рассматривается как нарушение в отношении иностранцев и молодёжи, а меры, направленные на борьбу с наркотиками, становятся всё более произвольными. Мы живём в обществе «надзора». Они говорят нам, что система правосудия разрушена. Это нетрудно заметить. Но что, если сама полиция и разрушила её? Они говорят нам, что тюрьмы переполнены. Но что, если всё население оказалось в сверх-тюрьме? О тюрьмах печатается слишком мало информации; это одна из скрытых областей социальной системы, одно из самых тёмных мест нашего существования. Мы вправе знать. Мы хотим знать. Именно поэтому совместно с судьями, адвокатами, журналистами, врачами и психологами мы создали ассоциацию для получения информации о тюрьмах.
>
> Мы предлагаем людям, знающим, что такое тюрьма, рассказать: кто попадает туда и почему; каково существование заключённых, а также существование их охранников; каковы жилища, питание и гигиена; каковы внутренний распорядок, медицинское обслуживание и виды работ; как человек выходит на свободу и как его принимает наше общество.
>
> Такой информации не найти в официальных сообщениях. Мы обращаемся к тем, кто, так или иначе, пережил опыт тюрьмы или стал-

---

[1] *Фуко М.* Безумие и общество. С. 7.

> кивался с ней. Мы просим этих людей связаться с нами и рассказать о том, что им известно. Мы составили для них анкету. Как только мы получим информацию в достаточном количестве, мы опубликуем её.[1]

Под текстом этого воззвания подписались Фуко, историк Пьер Видаль-Наке, во время франко-алжирской войны обвинивший французскую армию в использовании пыток, и Жан-Мари Доменак, редактор «Esprit». В тексте был указан адрес, по которому следовало направлять информацию о тюрьмах: Рю Вожирар, 285. Это был домашний адрес Фуко. Понять теоретический интерес философа к пенитенциарной системе нетрудно: здесь ещё яснее, чем в случае с безумием, можно было различить ту демаркационную линию, которая отделяет «нормальных» от «ненормальных». Однако одной теоретической деятельности для него было уже недостаточно. Консьержка и буржуазные обитатели дома на улице Вожирар были немало смущены бесконечным потоком только что освободившихся заключённых и их жён, каждый день приходивших к профессору Фуко. Сам он сидел на полу в окружении сотен анкет и вёл долгие беседы с посетителями. Делёз вспоминал:

> ...Бывало очень забавно, особенно при первых встречах с бывшими заключёнными. Они устраивали своего рода соревнование, и было очень трудно говорить с двумя или тремя из них одновременно, потому что каждый хотел выглядеть в большей степени заключённым, чем другие. Если один отсидел пять лет, другой обязательно говорил: «А я семь», всегда больше, чем первый. «А где ты сидел? О, да это лёгкая тюрьма!».[2]

Фуко рассматривал эту свою деятельность не только как общественно-политическую, но и как исследовательскую. «Преступный мир, — сказал он в 1973 г., — это способ эффективного участия преступника в работе полиции...»[3]. А работа полиции живо интересовала его: он уже замышлял глобальное исследование функционирования дисциплинарной власти. Более того, опыт работы с бывшими заключёнными позволит ему уйти от негативной конепции власти и рассматривать эту последнюю как продуктивную силу. И наконец, деятельность Фуко в «Группе информации по тюрьмам» можно считать кристаллизацией его политического кредо: не выступать в роли пророка, не предлагать никаких рецептов, но проблематизировать происходящее.

---

[1] Création d'un groupe d'information sur les prisons // Esprit. 1971. Mars. P. 531–532. Информация, собранная возглавляемой Фуко группой, сегодня издана отдельной книгой: Le Groupe d'information sur lesprisons [GIP]: Archives d'une lutte, 1970–1972. Eds. Ph. Artières, L. Quéro, M. Zancarini-Fournel. P.: Editions de l'IMEC, 2004.

[2] *Deleuze G.* Foucault and the Prison (interview conducted P. Rabinow and K. Gandal) // History of the Present. 1986. № 2. P. 2.

[3] *Фуко М.* Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. Пер. А. В. Шестакова. СПб.: Наука, 2007. С. 73.

Тюремная тема была в то время очень актуальной. Май 1968-го породил волну демонстраций и антиправительственных выступлений, за которыми последовали аресты и суды над ультра-левыми. Многие соратники Фуко подверглись судебным преследованиям за подстрекательство к насилию, за создание угрозы государственной безопасности, за издание и распространение запрещённых газет, таких, как «La cause du people» (официально газета продолжала выходить, и её номинальным редактором числился Сартр, однако её распространители на улицах подвергались арестам, а многие выпуски были конфискованы). В мае 1970 г. группа «Gauche Prolétarienne» была объявлена противозаконной, а редакторы газеты Ле Дантек и Ле Бри оказались за решёткой; позже они были осуждены на восемь месяцев и на один год тюремного заключения соответственно. Ален Гейсмар, одна из самых видных фигур «майского восстания», призвал всех, кому небезразлична их судьба, выйти на улицу и протестовать. Его арестовали и приговорили к двум годам тюрьмы. В сентябре 1970 г. 29 заключённых-боевиков начали голодовку, требуя обеспечить им такие условия содержания, которые соответствовали бы их статусу политических заключённых. Они добились от правительства лишь незначительных уступок, и в январе 1971 г. объявили новую голодовку. На этот раз они получили общественную поддержку; в частности, о своей солидарности с ними заявили Ив Монтан, Симона Синьоре, Владимир Янкелевич и Морис Клавель. 9 февраля 1971 г. в Париже полиция устроила жестокий разгон демонстрации, участники которой протестовали против правительственных репрессий. Накануне Фуко зачитал манифест «Группы информации по тюрьмам» в Сан-Бернар Шапель.

Группа начала активную деятельность, которая нашла отражение в четырёх брошюрах. Если первая представляла собой изложение программы группы и настаивала на необходимости объединить усилия интеллектуалов с рабочим движением[1], то вторая предлагала анализ «образцовой тюрьмы» во Флери-Мерожи. Третья была посвящена «убийству Джорджа Джексона» 21 августа 1971 г. в тюрьме Сан-Квентин. Четвёртая анализировала самоубийства заключённых в 1972 г.[2] Фуко посвящал работе в группе очень много времени. Ему помогал Дефер, а Делёз был его заместителем на посту председателя. Никакого членства в группе не было, и в ней сотрудничали многие коллеги Фуко из Венсенна — Ж.-К. Пассерон, Ж. Гаттено, Р. Кастель, Ж. Рансьер и др. Позже к ним присоединился Клод Мориак, сын Франсуа Мориака, в послевоенные годы бывший личным секретарём генерала де Голля. В 1971 г. он работал журналистом в «Le Figaro». 29 мая 1971 г. Ален Жобер, репортёр «Le Nouvelle Observateur», был избит полицейскими, когда попытался помочь человеку, пострадавшему во время демонстрации. Фуко, Делёз, адвокат Дени Ланглуа и несколько журналистов организовали «расследование» по этому делу; на устроенную ими пресс-конференцию заглянул Мориак, представлявший свою газету. Через несколько дней Фуко позвонил ему и предложил присоединиться к Группе. Мориак согласился. Чуть позже они встретились в кафе в арабском квартале. Мориак сказал: «Если бы кто-нибудь показал мне это кафе неделю назад и сказал, что я буду сидеть здесь и беседовать с Мишелем Фуко, мне было бы трудно в это поверить». Фуко ответил: «Я надеюсь, вы простите меня за то, что я втянул вас в это дело».[1] «Дело Жобера» имело ещё одно важное следствие: оно побудило М. Клавеля к созданию независимого информационного агентства «Agence de Presse Libération», инспирировавшего появление известнейшей сегодня ежедневной газеты «Libération». Но всё это было позже, а пока рупором «Группы информации по тюрьмам» стал «Esprit».

---

[1] Intolérable. № 1. P.: "Champ Libre", 1971.

[2] Intolérable. № 4: Suicides de prisons, 1972. P.: "Gallimard", 1973. Относительно тюремной тематики в творчестве Фуко см.: Perrot M. La Leçon des ténèbres. Michel Foucault et la prison // Actes. Cahier d'action juridique. 1986.

Фуко и Мориак очень подружились, и благодаря этой дружбе биографы Фуко смогли получить массу интереснейших сведений о деятельности философа в первой половине 1970-х гг.: Мориак вёл подробный дневник, который впоследствии был опубликован. Он вспоминал свой первый визит на улицу Вожирар:

> ...В этих залитых солнцем апартаментах на восьмом этаже, среди незнакомых мне людей, многие из которых были весьма знамениты, находился хозяин, профессор Коллеж де Франс и известнейший философ, он сидел возле меня на кушетке, а потом, когда собралось слишком много людей, на полу справа от меня, — молодой, загорелый, его бритая голова блестела (неподалёку от него тихо сидел Жиль Делёз, ещё один знаменитый философ — длинные седые волосы, усталое лицо...)...[2]

«Группа информации по тюрьмам» часто собиралась на квартире Элен Сиксу. Сиксу, впоследствии ставшая одним из лидеров феминистского движения, вспоминала, что все собрания носили сугубо практический характер. Фуко был настроен весьма прагматично и рассматривал все акции с точки зрения их эффективности. В этой маленькой группе его лидерство было общепризнанным. Фуко рассылал и получал почту, устанавливал контакты с нужными людьми и делал тысячи телефонных звонков. Когда группа перешла на полулегальное положение, собрания стали проводиться в его квартире. Интерес к тюрьме был для Фуко закономерным продолжением его внимания к властному дискурсу. «Становясь законным наказанием, — напишет он в «Надзирать и наказывать», — тюрьма нагрузила старый юридическо-политический вопрос о праве наказывать всеми проблемами, всеми ожиданиями, связанными с технологиями исправления индивидов».[1]

---

[1] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'espérance est violente. P. 334.

[2] Ibid. P. 300–301.

В ноябре 1971 г. начались восстания чуть ли не всех французских тюрьмах. В декабре была достигнута кульминация: самое крупное восстание в центральной тюрьме в Туле. Полиция взяла тюрьму штурмом, пятнадцать заключённых были тяжело ранены. Группа Фуко провела ряд публичных выступлений, осуждающих полицейские репрессии. Кроме того, в самой центральной тюрьме проводились заседания «Комитета истины и правосудия». Эти собрания были очень шумными, особенно когда слово брали тюремные надзиратели. Фуко принял участие в нескольких пресс-конференциях. Их косвенным результатом стало обращение судебного психиатра Эдит Розе к министру юстиции и президенту. В этом обращении говорилось о невыносимых условиях содержания заключённых. Несколько дней спустя Фуко привёл выдержки из её доклада в «Le Nouvelle Observateur».[2] В январе на одном из собраний Группы было зачитано обращение Сартра, который характеризовал восстание в Туле как начало борьбы против репрессивного режима, содержащего своих граждан в условиях концентрационного лагеря. Как вскоре стало понятно, Фуко увидел в этих бунтах кое-что иное: «...Это были бунты на уровне тела против самого тела тюрьмы. Протестовали не против слишком примитивной или слишком антисанитарной, слишком отсталой или слишком совершенной тюремной обстановки, а против самого материального существования тюрьмы как инструмента и вектора власти...»[3]

Вскоре вспыхнули новые восстания — в Лилле, Ниме, Флери-Мерожи и Нанси. Министр юстиции Рене Плевен осудил действия «Группы информации по тюрьмам», назвав её участников подрывными элементами. Отреагировали и коммунисты: газета «La Marseillaise de l'Essone» потребовала от правительства положить конец интригам этой «шайки головорезов». Однако Группа продолжала действовать: чтобы воспрепятствовать расправе над заключёнными в Нанси, было решено организовать пресс-конференцию непосредственно в Министерстве юстиции. 18 января 1972 г. Фуко, Дефер, Делёз с супругой, Мориак, Сартр (которого Делёз в шутку назвал «наш талисман»), Мишель Виан и ещё два-три десятка человек собрались на Рю Кастильон напротив Межконтинетального отеля. Собравшиеся двинулись в сторону Вандомской площади, дошли до министерства, где им преградил путь полицейский заслон. Фуко зачитал обращение, написанное заключёнными Мелюна. Когда демонстранты начали скандировать «Плевен, уходи в отставку!» и «Плевен — убийца!», появились отряды жандармерии и стали оттеснять толпу. По воспоминаниям Мориака, Фуко был в первых рядах: красный от натуги, он изо всех сил пытался оттеснить жандармов.[1] Началась драка, и несколько человек забросили в полицейский фургон; среди них были А. Жобер и Мариан Мерло-Понти. Вмешательство двух знаменитостей, Сартра и Фуко, не помогло. Тогда вмешался Мориак, предъявивший журналистское удостоверение и пообещавший, что толпа разойдётся, если арестованных освободят. На этот раз договориться удалось. Пресс-конференцию провели в более спокойном месте. Когда появился правительственный чиновник и заявил, что готов лично передать ходатайство министру, Фуко очень резко ответил, что министр — такой же гражданин, как и все остальные, поэтому никаких прошений он не получит, а о содержании пресс-конференции сможет прочесть в утренних газетах.

---

[1] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Пер. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: «Ad Marginem», 1999. С. 344.

[2] *Foucault M.* Le Discours de Toul / / Le Nouvelle Observateur. 1971. 27 décembre.

[3] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 47.

Через три дня Группа организовала демонстрацию на Севастопольском бульваре, на сей раз в ней участвовало более тысячи человек. Были и другие акции: митинги перед тюрьмами в Рождественскую ночь и в ночь св. Сильвестра, сопровождавшиеся фейерверками и запуском сигнальных ракет; к заключённым обращались через громкоговорители. 31 декабря 1971 г. перед воротами тюрьмы Фресне было устроено представление «Театра Солейль»; актёров и зрителей разогнала полиция. В Нанси полицейские избили Э. Сиксу. Фуко и Доменака жестоко избили на первомайской демонстрации 1971 г. перед тюрьмой «Санте», где они распространяли листовки. Фуко представил в суд жалобу на «незаконный арест, нарушение гражданских свобод, публичное оскорбление и преднамеренное насилие». Суд не нашёл оснований для возбуждения дела. Более того, Фуко присудили к штрафу, поскольку листовки, которые он раздавал, не были авторизованы. По французскому законодательству, вся печатная продукция должна иметь название и указание типографии. Фуко настаивал на том, что он сам и есть типография: листовки он печатал у себя дома на портативном копировальном станке. Тем не менее, его признали виновным.

Группа вообще была очень изобретательна. В июне 1972 г., когда шестеро повстанцев из тюрьмы Нанси предстали перед судом, Группа раздобыла стенограмму судебного заседания и разыграла этот фарс в «Театре Солейль» (сценарий этой «пьесы» был опубликован в октябре того же года в «Esprit»). Фуко играл роль судьи, Дефер — полицейского. Ещё несколько представлений были устроены на улицах, но полиция всякий раз разгоняла их. Кроме того, Группа сняла документальный фильм о тюрьмах, который имел некоторый успех в «альтернативных» кинотеатрах. Фуко и Делёз уговорили вдову Поля Элюара спонсировать создание Ассоциации защиты прав заключённых. По всей Франции стали возникать дочерние комитеты «Группы информации по тюрьмам». Хотя их активистами, как правило, были маоисты, к ним примыкали отнюдь не только «левые». Численность участников выросла почти до трёх тысяч. Кроме того, Группа получала широкую поддержку во всех концах страны. Однажды на адрес Фуко пришло письмо, написанное лицеистами из провинциального городка: лицеисты писали, что целиком и полностью поддерживают Группу, но, к сожалению, в их городке нет тюрьмы, и они не могут перейти к активным действиям. В декабре 1972 г. образовался Комитет содействия заключённым, который возглавил Серж Ливрозе. Фуко написал предисловие к его книге, в котором говорил: «Книга Сержа Ливрозе является частью того движения, которое борется против тюремной системы. Я не хочу сказать, что она “представляет” мнение большинства заключённых. Я говорю, что это — один из элементов борьбы, в этой борьбе и родившийся. Это индивидуальное, сильное выражение народного опыта и народного мнения о законе и беззаконии. Народная философия».[1]

---

[1] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'espérance est violente. P. 334.

Хотя Фуко постоянно подчёркивал, что его Группа — не маоистская организация и не имеет своей задачей разжигание гражданской войны, некоторые акции были довольно рискованными. Многие участники Группы тяготели к анархизму и были склонны романтизировать бандитизм, усматривая в населении тюрем «суррогатный пролетариат». Даже сам Фуко порой заявлял, что преступление — одна из форм политического восстания, и цитировал «Отверженных» Гюго: «Преступление — это переворот снизу».[2] Он оправдывал кражи в универсальных магазинах, если они совершались в политических целях, хотя сам в подобных действиях не участвовал. За три дня до официального запрещения Группа совершила налёт на магазин деликатесов; захваченные продукты потом раздали иммигрантам из предместий.

Однако, несмотря на эти видимые успехи, Фуко чувствовал, что терпит неудачу. В 1986 г. Делёз сказал: «Фуко считал, что ничего не достиг». Сам

---

[1] *Foucault M.* Préface / / De la prison à la révolte. P.: “Mercure de France”. 1973. P. 14.

[2] *Foucault M.* Michel Foucault on Attica: An Interview / / Telos. 1974. № 19. P. 161.

Делёз, впрочем, считал, что это не так: Фуко удалось обратить внимание общества на те стороны социального бытия, которые обычно не замечали. «То, что сегодня говорится о тюрьмах... раньше просто невозможно было сформулировать».[1] Больше всего Фуко разочаровывала невозможность достигнуть единства теории и практики. В 1983 г. он говорил: «Множество критических стрел было выпущено по всем направлениям; зачастую мои идеи получали некоторое распространение, иногда они оказывали известное влияние, но редко получалось так, чтобы кристаллизация поставленных вопросов способствовала созданию коллективного объединения, которое могло бы определить план необходимых преобразований».[2] Кроме того, Фуко, по-видимому, угнетала вечная нехватка времени для научных занятий. По воспоминаниям К. Мориака, по утрам он работал в Национальной библиотеке, потом наспех, прямо на улице, съедал плитку шоколада, выпивал стаканчик вина и мчался на очередную демонстрацию или митинг.[3]

Опыт общения с заключёнными Фуко впоследствии переосмыслил: в 1977 г. он говорил, что преступники утратили какой бы то ни было революционный динамизм и стали маргинальной группой, самосознание которой определяется государством. «Они полезны, ими можно манипулировать — и ими манипулируют».[4]

Несмотря на неудовлетворённость Фуко, его дело не пропало втуне: в 1972 г. по образцу «Группы информации по тюрьмам» молодые французские психиатры создали «Группу информации о лечебницах», контактировавшую с психиатризованными пациентами и разоблачавшую психиатрические злоупотребления. Эта Группа издавала газету «Psychiatrisés en lutte». Фуко не принимал участия в её работе, но, несомненно, с интересом следил за её деятельностью. Впрочем, было бы преувеличением считать всё французское антипсихиатрическое движение инспирированным Фуко, ведь ещё в апреле 1970 г. не связанные с ним интеллектуалы начали издавать журнал «Cahiers pour la folie» («Тетради безумия»), боровшийся против «классовой психиатрии».

В апреле 1972 г. Фуко отправился в США; он читал лекции в Нью-Йорке и в Миннесоте. Поскольку он говорил по-французски, его популярность не выплеснулась за пределы университетских аудиторий. «Америка, какой она видится европейцу вроде меня, немного растерянному и не понимающему, что к чему, — сказал он, — представляется гигантской, технологичной, немного пугающей...»[5] К тому же, ему не понравилась развязная манера американских студентов, полагающих, что к заезжему профессору можно ввалиться в любое время суток и дружески поболтать. Джон К. Саймон, глава отделения французской литературы в университете Буффало, пригласил его съездить в тюрьму Аттика в штате Нью-Йорк. Тюрьма показалась Фуко одновременно и ужасным брюхом, переваривающим заключённых, и немного смешным диснеевским замком.

---

[1] *Deleuze G.* Foucault and the Prison // History of the Present. 1986. № 2.

[2] Что такое «наказывать»? // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 29.

[3] См.: *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'espérance est violente. P. 318–319.

[4] Пытка — это разум // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 71.

[5] *Foucault M.* Michel Foucault on Attica. P. 158.

В своих лекциях, читаемых в Коллеж де Франс в это время, Фуко сосредоточился на проблематике уголовного законодательства. В 1973 г. он совместно с участниками семинара в Коллеж де Франс опубликовал текст под названием «Я, Пьер Ривьер...» — книгу о молодом человеке, который в начале XIX в. убил мать, брата и сестру. Издание содержало письменные показания Ривьера, протоколы судебных слушаний, приговор и отчёт о самоубийстве преступника. Фуко писал:

> Документы, подобные тексту Пьера Ривьера, дают нам материал, с помощью которого мы можем узнать, каким образом специфическая разновидность знания (например, медицина, психиатрия, психология) формируется и взаимодействует с институциями, выполняя предписанную ему роль (например, законодательство в отношении эксперта, обвиняемого, безумного преступника и т. д.). Они дают нам ключ к пониманию власти, доминирования и конфликта, чей дискурс возникает, функционирует, порождая материал для нового дискурсивного анализа (в том числе и научные дискурсы), который может быть тактическим и политическим, а следовательно, стратегическим. Наконец, они дают нам возможность уловить форму власти, специфическую для такого дискурса, с которым мы сталкиваемся в случае Ривьера, и большой диапазон тактик, при помощи которых мы можем его воссоздать, ситуировать и придать ему статус дискурса или о безумце или о преступнике.[1]

Фуко наткнулся на дело Ривьера, читая журнал «Анналы общественной гигиены и судебной медицины». Участник его семинара Жан-Пьер Петер, ученик Ф. Броделя, съездил в Нормандию и разыскал чудом уцелевшую рукопись Пьера Ривьера и много других документов из его дела. Эта деятельность, кстати, стоила ему научной карьеры, потому что, увлёкшись темой, предложенной Фуко, он рассорился с Броделем и отказался от изучения социально-экономической истории.

Тексты, содержащиеся в «деле Ривьера», привлекли Фуко тем, что три отчёта о медицинском освидетельствовании опирались на три различных типа анализа, в зависимости от которых Ривьер оказывался то сумасшедшим, то вменяемым преступником, то мономаньяком. В этих текстах, замечает Фуко, вступают в конфронтацию и соревнование три типа властного дискурса. Кроме того, исповедь Ривьера привлекла его своими литературными достоинствами. Крестьянин Ривьер на досуге читал богословские и нравственные сочинения и небезосновательно считал себя очень умным человеком. По-видимому, в этом жестоком убийце Фуко увидел фигуру, сходную с лотреамоновским Мальдорором.

---

[1] *Foucault M.* Présentation // Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... : un cas de parricide au XIX^e siècle // P.: Gallimard-Julliard, 1973. P. 9.

Позже, в 1976 г., Фуко говорил:

> Издание книги позволило мне сказать специалистам (психиатрам, психоаналитикам, психологам): итак, вы действуете уже 150 лет, этот случай — современник вашей дисциплины. Что вы скажете о нём? Вы готовы сказать что-то новое по сравнению с вашими коллегами из XIX столетия? В некотором отношении я могу сказать, что я победил; хотя в действительности я не знаю, победил я или проиграл, ведь моё сокровенное желание состояло в том, чтобы услышать, как криминалисты, психологи и психиатры обсуждают случай Ривьера на своём безжизненном языке. Но они безмолвствовали: никто не сказал: «Вот что такое Ривьер на самом деле. Сегодня я могу сказать вам то, чего нельзя было сказать в XIX в.». За исключением одного дурака-психоаналитика, который заявил, что Ривьер иллюстрирует паранойю, как её описывает Лакан. За этим исключением ни у кого не нашлось что сказать. Так что я должен поздравить их с тем благоразумием, с каким они отказались обсуждать Ривьера.[1]

Участники семинара по делу Пьера Ривьера отказались от гонорара за публикацию и планировали создать фонд, названный именем убийцы. Этот план не был реализован. Широкая публика, привлечённая скандальностью темы, валом валила на семинар, который превратился в параллельный курс лекций. Книга «Я, Пьер Ривьер...» была издана в мягкой обложке и расходилась по очень умеренной цене — 12,5 франков («Слова и вещи» продавались по цене 26 франков). Отзывы в прессе были вполне благожелательными. Едва ли не единственным критическим отзывом была статья Ле Руа Ладюри, который заявил, что книга вышла «недостаточно провинциальной», т. е. не давала широкого обзора крестьянской жизни в Нормандии в первой половине XIX в. Фуко эта статья очень разозлила, и следующие несколько недель он говорил всем и каждому, что автор «Монтайю» —

---

[1] I, Pierre Rivière... (An Interview with Michel Foucault, 1976) // Foucault Live: (interviews, 1966–84). Transl. by J. Johnston; ed. by S. Lotringer. N.Y.: "Semiotext(e)", 1989. P. 203.

круглый дурак. По-видимому, столь резкие заявления были результатом болезненной реакции Фуко на критику; вообще-то он высоко ценил Ладюри и в своих бразильских лекциях 1975 г. говорил о нём как о своём предшественнике в деле анализа соматической эволюции человека как вида.[1] Да и сама идея публикации матералов дела Ривьера в значительной мере была навеяна знаменитой книгой Ладюри, также реконструировавшей повседневную жизнь «бесславных людей» — крестьян из окситанской деревушки — на основании протоколов допросов Инквизиции.

Фуко приобрёл большую известность не только в академических кругах, но и за их пределами. Прохожие на улицах узнавали его по газетным фотографиям, запечатлевшим ту или иную демонстрацию. Ему то и дело приходилось слышать возгласы: «Смотрите, это Фуко!». Его имя постоянно мелькало в журнальных статьях или мемуарах. Круг его знакомств стал необычайно широким, включая людей, с которыми у него, казалось бы, не может быть ничего общего. Жан Даниэль вспоминал, что Фуко обладал способностью убеждать любого собеседника в том, что только с ним у него такие доверительные отношения.

Фуко возобновил знакомство с Катрин фон Бюлов, которая работала в «Gallimard», и через неё познакомился с Жаном Жене. Фон Бюлов заботилась о Жене во время его визитов в Париж; если учесть, что писатель имел обыкновение неожиданно исчезать и не подавать о себе вестей по несколько дней подряд, это была непростая задача. Всё его имущество составляли книги, которые он воровал в магазинах или с уличных лотков, а прочитав, выбрасывал. Они встретились 27 ноября 1971 г. в 18-м округе Парижа. К. Мориак описывает эту встречу: «...В эту комнатку на Рю Маркаде, где мы встретились около двух часов пополудни, чтобы обсудить детали предстоящей демонстрации, пришёл маленький скромный старичок. Это был Жан-Поль Сартр, как всегда, немногословный. Он сидел напротив меня, а я поместился между Жене и Фуко... Так я увидел Жан-Поля Сартра и Жана Жене лицом к лицу, агиографа и святого. Так я присутствовал при первой встрече старого великого философа и молодого великого философа, Жан-Поля Сартра и Мишеля Фуко».[2] Мир изменился: после пяти лет ожесточённого противостояния Сартр и Фуко сошлись, чтобы делать общее дело.

Этим делом стала демонстрация, направленная против расистских настроений. Поводом стало убийство молодого алжирца Джеллали Бен Али, которого некий парижанин застрелил за грубое обращение с женщиной. Сегодня этот случай представляется совершенно заурядным, но в те годы он воспринимался совсем иначе: несколько тысяч человек вышли на демонстрацию, организаторами которой стали Фуко, Жене, Сартр, Делёз, К. Мориак и Ж.-К. Пассерон. Полиция, как обычно, пыталась разогнать демонстрацию, однако у блюстителей порядка был приказ: не трогать Сартра. Демонстранты обратились к рабочим XVIII округа с воззванием, призывавшим покончить с расизмом (под текстом воззвания подписались Фуко, Делёз, Жене, Сартр, Мишель Драк, С. Синьоре, М. Лейрис, Ив Монтан, Ж.-К. Пассерон и др.). Подписавшиеся под воззванием и молодые маоисты бродили по почти безлюдным улицам (сохранилось несколько фотографий Сартра и Фуко). Фуко кричал в мегафон, оповещая жителей, что завтра в церкви св. Брюно будет открыта контора, в которой все иммигранты смогут получить юридическую помощь. Усталый и больной Сартр вскоре уехал домой, а Фуко остался пообедать в местном ресторане. На следующий день он рассказывал Мориаку: «Когда я зашёл в ресторан, кто-то крикнул: “Смотрите, это Сартр!”».

---

[1] *Фуко М.* Рождение социальной медицины / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 80.

[2] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'espérance est violente. P. 291.

Офис действительно начал функционировать; Фуко, Мориак, Пассерон и Жене сменяли друг друга на этой работе. В скором времени «Комитет Джеллали» вырос в Комитет по защите прав иммигрантов, который также занимался организацией демонстраций. 31 марта 1973 г. по Монмартру прошёл марш, который возглавляли Фуко и Мориак. Многие арабские рабочие, участвовавшие в работе Комитета, состояли также членами «Палестинского комитета» и рассчитывали превратить антирасистские выступления в антиизраильские. Фуко и Сартр старались этого не допустить.

Фуко очень подружился с Жене. Они часто прогуливались вместе по арабским кварталам и заходили в кафе. Впрочем, они были очень разными людьми, и темой для разговоров чаще всего служил палестинский вопрос. При этом трудно поверить, чтобы Фуко и Жене совсем не обсуждали тюремное заключение. В «Надзирать и наказывать» Фуко много пишет о тех самых местах заключения, с которыми столь хорошо был знаком Жене, а датой окончательного формирования тюремной системы он называет день официального открытия колонии для несовершеннолетних преступников в Меттрэ[1]; Жене посвятил ей строки, которые могли бы стать эпиграфом к книге Фуко: «...В годы моего пребывания в колонии Меттре именно она, эта самая тюрьма, была неким храмом, святилищем, куда устремлялись детские наши мечтания. Я явственно ощущал, что эти стены хранят — подобно тому как шкатулка для просфоры сохраняет её свежей — само обличье будущего».[2] Если Фуко хорошо знал книги Жене и восхищался ими, то об обратном нет никаких свидетельств; едва ли Жене прочёл хотя бы одну из книг Фуко. Философ хотел познакомить Жене с Дюмезилем, но Дюмезиль, не испытывавший симпатии ни к книгам Жене, ни к нему самому, отказался от встречи.

---

[1] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 431.

[2] *Жене Ж.* Чудо о розе. Пер. А. Смирновой. СПб.: «Амфора», 2003. С. 5.

В конце 1971 г. у гошистов возникла идея создания организации, которая занялась бы сбором информации по психиатрическим клиникам и функционировала аналогично «Группе информации по тюрьмам». Фуко был самым подходящим человеком на роль лидера, и гошисты немедленно связались с ним. Фуко и Р. Кастель отправились на встречу, в которой участвовало около двухсот человек — бывшие пациенты, энтузиасты антипсихиатрии и просто сочувствующие. Встреча была очень бурной, Кастель охарактеризовал её атмосферу как «бордельную». Фуко и Кастель слушали молча и пришли к выводу, что в компании с ультра-левыми сделать ничего не удастся. Тем не менее, «Группа информации по убежищам» (Groupe d'Information sur les Asiles) была создана и вела вялое существование в течение нескольких лет; Фуко не принимал в её деятельности никакого участия.

Другая организация аналогичного типа — «Группа информации по здоровью» (Groupe d'Information sur la Santé) — вызывала у него намного больший энтузиазм. Вместе с шестью другими участниками Фуко написал манифест, обнародованный в конце 1972 г. В нём говорилось: «Наша цель заключается не в создании междисциплинарной группы, которая могла бы объединить представителей различных наук, но в том, чтобы бросить вызов разделению между научным знанием и повседневной практикой, между ручным и интеллектуальным трудом».[1] Эта группа участвовала в расследовании отравления фабричных рабочих в Лионе и выступала против злоупотреблений врачебной властью.

В эти годы Фуко оказался вовлечён в традиционную для Парижа политическую деятельность, которая заключалась в подписании ходатайств. Вообще-то французские интеллектуалы неохотно ставят свои подписи под открытыми воззваниями, которые затем публикуются в газетах: во-первых, это накладывает большую ответственность, во-вторых, чем больше ходатайств подписываешь, тем меньше ценится твоя подпись. Фуко относился к ходатайствам без особого энтузиазма; в большинстве случаев он ставил свою подпись только потому, что его просили об этом друзья. В анкете журнала «Les Nouvelles littéraires» он заметил, что, если уж начал подписывать, то приходится подписывать всё подряд. Но сам он подписывается только тогда, когда чьей-либо жизни угрожает опасность.[2] Действительно, ему предлагали поставить свою подпись слишком часто, и он пытался уклониться от многих предложений. Номер его телефона не был тайной, но Фуко не всегда брал трубку; он отказался установить автоответчик, поскольку это обязывало бы его к ответным звонкам. Друзья пользовались особым кодом: набирали его номер, через несколько гудков вешали трубку, а потом звонили снова. Первые петиции, подписанные Фуко, выражали протест против войны во Вьетнаме. Затем он выступал в поддержку палестинцев. В начале 1973 г. он согласился числиться главным редактором «Журнала Третьего мира», писавшего в основном о Северной Африке. Точно так же Сартр числился редактором «La Cause du peuple».

---

[1] M. Foucault et les members du Groupe d'Information sur la Santé. Médicine et lutte des classes // La Nef. 1972. № 49. P. 67–73. Цит. по: *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 290.

[2] См.: Mais à quoi servent les pétitions? Enquête de Pierre Assouline // Les Nouvelles littéraires. 1979. 18 février. P. 4.

В декабре 1972 г. Мохаммед Диаб, алжирский рабочий, умер в полицейском участке, получив огнестрельные ранения. Сартр написал текст коллективного заявления, под которым поставили свои подписи 136 человек. Мориак подписался неохотно, сказав, что то, что Сартр изложил на десяти страницах, Фуко мог бы уместить в три строчки. Фуко не стал подписывать петицию, сказав (несомненно, неискренне), что не знает, кто написал текст. 16 декабря была организована демонстрация, одновременно траурная и протестующая. Полиция рассеяла толпу, многие были арестованы, но людей известных старались не трогать. Сперва хватали арабских демонстрантов, не обращая внимания на французских интеллектуалов. Фуко и Мориак пытались отбить арестованных, но их постигла та же участь: Мориака, Фуко и Жене избили и отвезли в полицейский участок. Фуко был вне себя от ярости, но больше всего беспокоился из-за того, что Делёза тоже арестовали. Участок, в который отвезли задержанных, был знаком Фуко: он уже ночевал здесь в 1969 г., после разгрома баррикад в Венсенне. В десять часов вечера философу сообщили, что он свободен, но Фуко заявил, что никуда не уйдёт, пока не убедится, что отпустили всех его товарищей. Участок славился своей жестокостью: в мае 1968-го здесь избивали студентов; особенно же Фуко опасался за арестованных арабов. К полуночи выпустили всех.

Официально Фуко не принадлежал ни к какой политической партии, однако в эти годы у него завязались довольно тесные отношения с маоистской группой «Красная взаимопомощь», к которой был близок Д. Дефер. Маоисты пропагандировали идею создания «народного суда», который разбирал бы тяжбы между народными массами и правительственными органами. Первым и наиболее известным примером этого виртуального института стал «народный суд» над инженерами Управления каменноугольного бассейна в 1970 г., который возглавлял Сартр.[1] В феврале 1972 г. маоисты Андре Глюксман и Бернар-Анри Леви (в то время они находились на нелегальном положении и выступили под псевдонимами Виктор и Жиль) организовали дискуссию, в которой участвовал Фуко. Фуко заявил: «Мне кажется, что нельзя исходить из формы суда, а затем задаваться вопросом, как и при каких условиях он может стать судом народным, но надо исходить из народного правосудия, из актов народного правосудия, и уже потом ставить вопрос, какое же место может занять в нём суд».[1] По мысли Фуко, сама форма суда возникла для того, чтобы провести демаркационную линию между пролетариатом и непролетаризованной «чернью», так что суд является механизмом воспроизводства буржуазной идеологии. Пространственная разметка судебного заседания (стол, тяжущиеся стороны и прокурор) включает в себя целую идеологию: «третий элемент», ссылку на универсальное правило справедливости и решение, обязывающее к исполнению. В случае «народного суда» такой разметки нет: есть только массы и их враги. Поэтому практика народного правосудия несовместима с судом западного типа. В этом тексте ясно вырисовывается неангажированность Фуко политическими партиями, о чём свидетельствует, к примеру, его скепсис по отношению к «пролетарской идеологии», под которой Леви понимает учение Мао Цзе-дуна. Для нас интересно не само мнение Фуко о «народных судах», а его мысль о функциональной разметке пространства, в котором осуществляется властный дискурс. В «Надзирать и наказывать» он будет развивать именно эту идею. Сартр прокомментировал позицию Фуко в одном из своих интервью в 1973 г. Если прежде Сартр называл Фуко «приспешником буржуазии», то теперь он считал его «ультра-левым».[2]

---

[1] В результате катастрофы в каменноугольной шахте в Фукьер-ле-Ланс погибло 14 шахтёров. Маоисты забросали бутылками с зажигательной смесью контору шахты, а 12 декабря 1970 г. в Лансе состоялся «народный суд», организованный «Красной взаимопомощью»; в роли прокурора выступил Сартр. Обвинительная речь Сартра приводится в книге: *Sartre J.-P.* Situations VIII. P.: "Gallimard", 1972.

Два месяца спустя после «Спора с маоистами» новый уголовный процесс потряс французское общество. В Брюи-эн-Артуа была убита шестнадцатилетняя девушка. Следователь, занимавшийся этим делом, арестовал по подозрению в убийстве известного в городе адвоката и на просьбу судьи выпустить его под залог ответил отказом. Местные рабочие поддержали действия следователя, маоисты из «Красной взаимопомощи» организовали серию демонстраций и маршей, и судья Анри Паскаль был смещён с должности. Маоисты выдвинули лозунг: «Только буржуа мог совершить это преступление!» и требовали публичной расправы над убийцей. Сартр не одобрял подобных призывов, однако явился на «народный суд» в Брюи. Фуко тоже приехал, но ни во что не вмешивался; он сам посетил место преступления и уверился в виновности адвоката. Его гидом был Франсуа Эвальд, преподаватель местного лицея и лидер местных маоистов (через несколько лет он станет секретарём Фуко). Позже Фуко говорил Мориаку, удивлённому, что он мог поддержать такое давление на суд, в то время как вина адвоката Леруа не была доказана, что это событие привлекло его по другой причине: буржуазия перестала чувствовать себя безнаказанной.[1] Позже удалось доказать, что адвокат был невиновен, настоящим же убийцей оказался молодой человек, с которого сняли подозрение из-за его «пролетарского» происхождения. Впрочем, впоследствии его тоже оправдали за недостатком улик. В феврале 1976 г. Фуко признавался в своём заблуждении в беседе с Мориаком:

---

[1] О народном правосудии. Спор с маоистами / Фуко М. Интеллектуалы и власть. Т. 1. С. 19.

[2] *Sartre J.-P.* A propos de la justice populaire (interview) // Pro justice. 1973. № 2. P. 22–23.

> — Так вы больше не считаете виновным адвоката?
> — Нет.
> — А вы помните, что вы говорили, вернувшись с места преступления?
> — Да, я немедленно выстроил вокруг этого целую теорию...[2]

Фуко не сделал никаких официальных заявлений, однако его встревожила реакция местного населения, которую он охарактеризовал как «фашистскую». Он окончательно разочаровался в идее «народного правосудия» и понял, что за «народными судами» скрывается не что иное, как традиция линчевания. К такому выводу пришли и многие маоисты: так, Ле Дантек заявил о наивности утверждений о «непорочности пролетариата» и «развратности буржуазии». После этого заявления его изгнали из маоистской среды.

В конце 1972 г. уже знакомые нам маоисты Леви и Глюксман выступили с инициативой создания ежедневной газеты, которая не принадлежала бы никакой политической партии и стала «гласом народным». Сартр, несмотря на проблемы со здоровьем, согласился стать редактором «Libération». Маоистов в газете представляли Пьер Виктор и Серж Жюли. Кроме того, в ней много печатались независимые интеллектуалы — Сартр, Фуко, Мориак и др. Фуко предложил создать по всей стране комитеты, которые собирали бы информацию и распространяли газету; они должны были предоставить слово маргинальным группам — заключённым, женщинам и гомосексуалистам. Фуко не желал становиться почётным «патроном» газеты; он хотел принимать самое активное участие в политике «Libération». Однако он быстро понял, что для этого нужно ходить в офис каждый день, а на это у него не было времени. Так что его участие в газете ограничилось парой статей.

---

[1] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'espérance est violente. P. 373–374.

[2] *Mauriac C.* Une Certaine Rage. P.: "Robert Laffont", 1977. P. 73. Отголосок этого дела можно найти в лекциях Фуко 1974/75 учебного года: *Фуко М.* Ненормальные. С. 44–45.

Как мы уже упоминали, газета «Libération» начала своё существование как информационное агентство «Agence de Presse Libération», о создании которого было объявлено 18 июня 1971 г. Название агентства представляло собой хитрую игру в аббревиатуры: APL можно расшифровать и как «Народно-освободительная армия», что делает очевидной ссылку на китайскую революцию. Дата создания агентства также была выбрана неслучайно: 18 июня 1940 г. — день создания Сопротивления, возглавляемого Шарлем де Голлем. И агентство, и газета мыслились как продолжение традиции Сопротивления в стране, «оккупированной» буржуазией. Главной проблемой газеты было финансирование; изначально она собиралась «с миру по нитке»: М. Клавель перечислил на её счёт гонорар за свою книгу, Сартр пожертвовал 30 000 франков, Фуко тоже передал правлению газеты значительную сумму, размеры которой он никогда не афишировал.

Первая встреча редакционной коллегии новой газеты состоялась в декабре 1972 г. Когда К. Мориак пришёл в контору на улице Бретань, он увидел полтора десятка человек, сидевших за столом и не знавших, с чего начать. Фуко в своём неизменном белом свитере сидел рядом с Сартром и сосредоточенно изучал свои ногти.[1] Когда обсуждение всё-таки началось, было решено, что газета должна распространяться по самой низкой цене, не печатать никаких коммерческих объявлений и освещать те новости, которые замалчиваются в буржуазной прессе. В 1978 г. Фуко охарактеризовал замысел газетной политики, использовав выражение Ф. Гваттари «молекулярная революция». Сартр пообещал писать на любые темы, которые ему предложат осветить. Фуко заявил, что будет писать спонтанно, но готов вести рубрику, освещающую историю борьбы пролетариата.[2] В своём интервью, напечатанном в новой газете, он описал своё видение роли интеллектуала в рабочем движении:

> Рабочие не нуждаются в интеллектуалах, которые указывали бы, что им делать; они сами прекрасно знают, что им делать. На мой взгляд, интеллектуал — это человек, включённый в информационную сеть, а не в сеть производства. Его голос могут услышать. Он может писать в газетах, излагая свою точку зрения. Он приобрёл знания, прочитав множество книг, знания, к которым у других людей нет доступа. Поэтому его роль должна заключаться не в формировании классового сознания у рабочих, ведь такое сознание уже существует, но позволить этому сознанию, знанию рабочего класса, проникнуть в информационную систему... Знание интеллектуалов всегда неполно по сравнению со знанием рабочего класса. То,

---

[1] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'espérance est violente. P. 447.
[2] Ibid. P. 454. P. 1.

> что мы знаем об истории французского общества, несравнимо мало по сравнению с тем грандиозным опытом, который накопил рабочий класс.[1]

Фуко подружился с одним из основателей «Libération», Морисом Клавелем, который был известен как писатель, в своё время преподавал философию в лицеях, но был уволен генеральным инспектором Кангийемом за недостаток компетентности, а в 1970-х гг. стал одним из лидеров «новых философов». После выхода «Заботы о себе» Клавель написал, что Фуко «подобен Канту, потому что после него невозможно мыслить по-прежнему».[2] Клавель был одним из главных защитников Фуко в «теоретической войне» (выражение Ф. Шателье[3]), которую вели против него «гуманисты». Клавель, исповедовавший мистический католицизм, увидел в концепте «смерти человека» предупреждение о несчастной судьбе «человека без Бога». В середине 1970-х гг. К. Мориак с удивлением увидел его в соборе Нотр Дам, читающим перед алтарём лекцию о Фуко.[4] В 1979 г., после смерти Клавеля, Фуко посвятил своему другу большую прочувствованную статью, в которой сравнивал его с Бланшо.[5]

В ноябре 1971 г. в Высшей технической школе Эйндховена состоялся диспут, в котором участвовали Фуко и Н. Хомский; председательствовал Ф. Элдерс.[6] Беседа была показана по голландскому телевидению. Телевизионщики хотели предварить её показ коротким фильмом, рассказывающим о жизни Фуко, однако философ отказался предоставить какую бы то ни было информацию. В этой беседе очень чётко обозначился разрыв Фуко с традиционными представлениями о природе человека. Хомский говорил о творчестве индивида, который вносит свой вклад в языковую структуру в каждом акте говорения. При этом он опирался на представление о некой вневременной человеческой природе, и неудивительно, что при обсуждении политических вопросов эта его позиция выразилась в декларациях справедливости для всех. Фуко, напротив, отстаивал точку зрения, согласно которой связь субъекта и истины представляет собой некое следствие исторически определённой формы познания.[1] Он честно признался, что не может предложить никакого рецепта построения идеального общества, да и образца самого идеального общества он не знает. У него есть только убеждение в необходимости разоблачать механизмы власти. Терминология, которую Фуко употребляет в ходе диспута в Эйндховене, поражает своей марксистской ортодоксальностью («Пролетариат ведёт войну с правящим классом потому, что впервые в истории он хочет взять власть».[2]) и даже близостью к большевизму («...В определённый период власть пролетариата могла бы предполагать насилие и продолжительную войну против общественного класса, над которым она пока ещё не полностью одержала верх».[3]) Но для нашего исследования интереснее другое: в этой беседе Фуко сделал шокирующее заявление (впрочем, прошедшее незамеченным): «Я никогда не занимался философией».[4] И это можно попытаться объяснить.

---

[1] *Foucault M.* L'Intellectuel sert à rassembler les idées... mais “son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier” // Libération. 1973. 26 mai.

[2] *Clavel M.* Vous direz trios rosaries // Le Nouvel Observateur. 1976. 27 décembre.

[3] *Châtelet F.* Foucault precise sa méthode // La Quinzaine litteraire. 1968. № 58. P. 28.

[4] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'espérance est violente. P. 564.

[5] *Foucault M.* Vivre autrement le temps // Le Nouvel Observateur. 1979. 30 avril.

[6] См.: Human Nature: Justice versus Power (De la nature humaine: justice contre pouvoir) // Reflexive Water: The Basic Concern of Mankind. L.: Souvenir Press, 1974. P. 135–197.

Всё, что говорит человечество по поводу субъекта, представляет собой ряд высказываний, подчиняющихся определённым дискурсам. Любые суждения о «человеке» подчинены конкретным дискурсам: «человек» античности — совсем не то же самое, что «человек» Средневековья, а тот, в свою очередь, не имеет ничего общего с «человеками» Нового и Новейшего времени. Вместо того, чтобы наивно полагать, что речь в любом случае идёт о какой-то конкретной эмпирически данной реальности, Фуко показывает нам, что всё это — конструкты, рождающиеся в определённом дискурсивном пространстве. А «настоящий», «всамделишный» человек от нас всякий раз ускользает. В этом смысле и можно говорить о «смерти человека» или «смерти субъекта» как конкретного конструкта классической эпохи западноевропейской мысли. Но разве это означает, что Фуко отрицает за человеком реальное существование? Мы снова попадаем в сети дискурса: «человек», «реальное», «существование» — разве это не конструкты, возникшие на определённом этапе человеческой истории? Да, конечно, отвечает нам Фуко, такой «человек» «умер» — во второй половине XX века у него уже не осталось никаких шансов на выживание. Во-первых, «человек», понимаемый как суверенно мыслящее, наделённое свободой воли и мысли существо, перестал существовать в свете современных естествознания и философии — психоанализ говорит нам о бессознательном, определяющем деятельность «Я», социальная философия говорит нам о сверхдетерминации человеческого мышления и поведения и т. п. Во-вторых, «реальность» как то, что дано «человеку» в отражении, исчезает благодаря открытиям «естественных» наук. В-третьих, «существование» как «бытие-в-мире» не поддаётся никакому описанию, как мы видели на примере неудачи, постигшей феноменологию и экзистенциализм. Да, говорит нам Фуко, такой «человек», или такой «субъект», умер. Но это означает лишь то, что родился новый «человек», новый «субъект». Когда мы спрашиваем Фуко о том, умер ли человек, он уточняет: какой именно? Тот, что был придуман в XVII веке как res cogitans? Да, умер. А кто же тогда жив? — продолжаем настаивать мы. Спросите у Делёза, — отвечает Фуко, — я ведь всего лишь историк. «Я никогда не занимался философией».

---

[1] Фуко не без язвительности заметил: «...Моё мнение по поводу творческой способности полностью отлично от мнения господина Хомского, ведь моя задача состоит в том, чтобы редуцировать дилемму познающего субъекта, тогда как его я поздравляю с тем, что он вновь выдвигает дилемму субъекта говорящего». (О природе человека. Справедливость против власти / / Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 97.)

[2] Там же. С. 131.

[3] Там же. С. 133.

[4] Там же. С. 115.

Коллеги Фуко по Коллеж де Франс были в шоке. «Что мы наделали?! Боже правый, что мы наделали?!», — восклицал один из профессоров, позвонив Дюмезилю, чтобы выразить своё неудовольствие. Дюмезиль сыграл большую роль в назначении Фуко на должность профессора, и теперь его коллег смущала политическая деятельность его протеже. Во всех газетах были фотографии Фуко: Фуко и Сартр, Фуко во главе колонны иммигрантов, Фуко перед воротами тюрьмы... «Мы поступили правильно!», — отвечал Дюмезиль. Он не разделял политических убеждений Фуко, но и не считал его «крайности» чем-то недопустимым.

Дюмезиль оказался прав: Фуко очень ответственно относился к своей преподавательской деятельности и не смешивал её с политической борьбой. Э. Ле Руа Ладюри говорил, что существует два Фуко — один ходит на демонстрации, а другой проводит семинары в Коллеж де Франс. Кроме того, Фуко принимал живейшее участие в академической жизни, участвовал в дискуссиях и занимался продвижением прогрессивно мыслящих преподавателей. С 1970 по 1975 г. он прочитал следующие курсы: «Воля к знанию», «Пенитенциарные теории и учреждения», «Карающее общество», «Психиатрическая власть», «Ненормальные». В 1975/76 учебном году он обратился к политической мысли и читал курс с символическим названием «Нужно защищать общество». В 1977/78 г. — «Безопасность, территория, население». Со второй половины 1970-х гг. преимущественным объектом его мысли стала «История сексуальности». В 1983/84 г. он говорил о «паресии» в Древней Греции. В конце каждого учебного года Фуко, в соответствии с существующими правилами, писал резюме курса.[1]

Помимо лекций, читаемых по средам, по понедельникам Фуко проводил семинары. На лекциях он объявил, что приглашает на них только тех, кто подготовился к ним. Однако на семинары всегда приходило больше сотни человек.[1] Работать с такой толпой было трудно, и Фуко пытался ограничить число участников семинара. Но Коллеж де Франс исповедовал политику «открытых дверей», так что вход в аудиторию был открыт для всех желающих. Фуко собрал небольшую группу единомышленников, каждый из которых выступал с докладом; они собирались то в его кабинете, то в кафе. «Племя фукольдианцев» было весьма пёстрым по своему составу, и дискуссии нередко перерастали в шумные споры. В 1970–71 гг. семинар был посвящён уголовным наказаниям во Франции XIX в.; в 1971–72 участники семинара (Р. Кастель, Жан-Пьер Петер, Ж. Делёз, Александр Фонтана, Филипп Рио и Маривонн Сезон) обсуждали случай Пьера Ривьера; в 1972–73 Блонден Баре-Кригель, Патрисия Мулен, Жан Фавре, Жильбер Бурле-Торвик и Жоржетт Леже подготовили к изданию материалы по «делу Пьера Ривьера» (Делёз в этой работе не участвовал); в 1973–74 разбирали два предмета — психиатрическую экспертизу и архитектуру госпитальных учреждений XVIII в., — в результате чего был издан коллективный труд «Исцеляющие машины»[2], авторами которого стали Фуко, Б. Баррет-Кригель, Анна Талами, Франсуа Бежуи и Брюно Фортье; в 1974–75 вновь обсуждали психиатрическую экспертизу; в 1975–76 — понятие «опасного человека» в судебной психиатрии, в 1977–78 — «всё, что ведёт к усилению власти государства» (участвовали Паскуале Пасквино, Анна-Мари Мулен, Франсуа Делапорт и Франсуа Эвальд); в 1979–80 — юридическую мысль конца XIX в. (участники — Натали Коппинже, Дидье Делёль, Пьер Розанвалон, Ф. Эвальд, П. Паскино, А. Шютц и Катрин Мевель). С 1982 г. Фуко отказался от семинара, удвоив количество лекционных часов. У него не было постоянных ассистентов. Эту функцию выполняли сперва Франсуа Эвальд (1977–1980), а потом Элиан Алло (1980–1983).

---

[1] *Foucault M.* Résumés des courses au Collège de France, 1970–1982. P.: Julliard, 1989.

Фуко был склонен сравнивать свои семинары с лакановскими, которые он иногда посещал и впоследствии описывал следующим образом:

> Практически невозможно уловить смысл этого эзотерического языка. Чтобы уловить все намёки Лакана, вы должны прочесть всё, что он написал. Никто ничего не понимает. Но каждый чувствует свою

---

[1] Д. Делёль, участвовавший в семинарах 1979/80 учебного года, рассказывает: «...Вы оказываетесь на сцене и видите перед собой огромную волнующуюся массу слушателей, зал, заполненный до отказа, плюс — для непоместившихся — установленные в коридорах радиоусилители. И посреди этого моря — Фуко, спокойный, скромно сидящий в своей "оркестровой яме", почти незаметный для взглядов публики — хотя вся эта шумная неразбериха была оркестрована, если можно так выразиться, исключительно для того, чтобы служить дополнительным выражением его славы». (*Делёль Д.* Интеллектуальное наследие Фуко (беседа с Ф. П. Адорно). Пер. В. Каплуна // Мишель Фуко и Россия. Под. ред. О. Хархордина. СПб.; М.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге: «Летний сад», 2001. С. 83.)

[2] Les Machines à guérir. Aux origins de l'hôpital moderne. (Dossiers et documents d'architecture, Institut de l'environnement). P., 1976.

> вовлечённость, и это самое замечательное. В тот или иной момент у каждого из слушателей возникает ощущение, будто только он один понял, о чём речь. Так повторяется каждую неделю, эта театральная лекция, своего рода абстрактный анализ, воздействующий на каждого из слушателей.[1]

Впрочем, на семинарах Фуко неясности было меньше.

Весной 1972 г. была опубликована беседа Фуко и Делёза[2], в которой Фуко ещё раз попытался прояснить свою позицию политически активного интеллектуала. После мая 1968 г., сказал он, стало совершенно ясно, что массы не нуждаются в интеллектуалах как носителях знания. Поэтому роль интеллектуала заключается не в том, чтобы изрекать истину от лица безмолвствующих масс, но бороться с властным дискурсом там, где сам интеллектуал представляет собой одновременно и объект, и орудие власти, — в самом строе «знания», «истины», «сознания» и «дискурса». Фуко заявил о том, что разоблачение всего «сокрытого» средствами психоанализа само по себе превратилось в манипуляцию властного дискурса, упрочивающую его и обеспечивающую ему алиби. Здесь он практически повторил мысль Р. Барта: «Ныне любой студент умеет разоблачить буржуазность или мелкобуржуазность той или иной формы..., иначе говоря, сложилась своя мифологическая эндокса — разоблачение, демистификация (или демифизация) сами превратились в дискурс, корпус фраз, катехистическое высказывание...», так что теперь нужно уже не разоблачать мифы, а «раскачивать» сам знак как таковой — не выявлять латентный смысл высказывания, но расщеплять репрезентацию смысла высказывания как таковую, не заменять или очищать символы, а подвергать критике символическое как таковое.[3]

В той же беседе Фуко объясняет, почему для него стал так важен тюремный дискурс: «карательная система — это форма, где власть в наиболее явном обличье показывает себя в качестве власти».[4] При этом мы до сих пор не знаем, что представляет собой власть, ибо нам приходится говорить изнутри самих властных дискурсов. Вплоть до XIX в. невозможно было понять, что такое эксплуатация; так и теперь всё ещё невозможно понять, что такое власть, и ни Маркс, ни Фрейд не могут выразить её во всей полноте. Поэтому программа Фуко заключается в следующем: «...Надо было бы узнать, до каких пределов, через какие передаточные механизмы и в каких, часто самых ничтожных, инстанциях иерархии, надзора, запрета и принуждения осуществляется власть».[1] В следующей главе мы рассмотрим, каким образом была реализована эта программа.

---

[1] *Petijean G.* Les Grands Prêtres de l'Université française // Le Nouvel Observateur. 1975. Avril. P. 54. Цит. по: *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 513.

[2] Les intellectuelles et pouvoir // L'Arc. 1972. № 49. P. 3–10.

[3] *Барт Р.* Мифология сегодня / Система Моды. С. 475.

[4] Интеллектуалы и власть // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Т. 1. С. 71.

Дружба Фуко и Делёза, начавшаяся ещё в 1962 г., в эти годы окрепла. Каждый из них живо откликался на книгу другого. Делёз рецензировал «Раймона Русселя»[2] и «Слова и вещи»[3]. В 1970 г. он написал большую статью по поводу «Археологии знания» — «Новый архивариус», а в 1975 г. — рецензию на «Надзирать и наказывать»[4]. Фуко, в свою очередь, написал рецензии на «Различие и повтор»[5] и «Логику смысла»[6]. Разрыв между ними произойдёт несколько лет спустя, на политической почве.

В марте 1973 г. возглавляемый Гваттари журнал «Rechérches» издал специальный выпуск, посвящённый сексуальным меньшинствам. Чтобы обойти цензуру, близкие к журналу интеллектуалы прибегли к испытанному приёму: Фуко, Делёз, Гваттари, Сартр и Жене подписались под материалами, написанными анонимными авторами. На этот раз хитрость с «авторизацией» не сработала, весь выпуск был изъят и конфискован. Гваттари предстал перед судом по обвинению в распространении порнографии. Впрочем, суд оказался чистейшим фарсом: Гваттари настаивал на публичном зачитывании «непристойных» фрагментов, а судьи отказывались. Фуко был приглашён как свидетель обвинения, но был в отъезде и не смог прийти. В конце концов, Гваттари присудили к штрафу, который он так никогда и не заплатил.

С Гваттари Фуко связывала и деятельность по исследованию истории и архитектуры психиатрических лечебниц, которой были посвящены семинары Фуко 1973/74 учебного года. Эти семинары финансировал возглавляемый Гваттари Исследовательский центр («Centre d'Etude, de Rechérche et de Formation Institutionnelles»), в работе которого спорадически участвовал Делёз. Делёз и Гваттари в это время писали в соавторстве, и из-под пера этого «двуглавого философа» уже вышел первый том «Капитализма и шизофрении»[7], который высоко оценил Фуко.

Фуко написал предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа», вышедшему в 1977:

---

[1] Там же. С. 75–76.

[2] *Deleuze G.* Raymond Roussel ou l'horreur du vide // Arts. 1963. 23 octobre.

[3] *Deleuze G.* L'Homme, une existence douteuse // Le Nouvel Observateur. 1966. 1 juin.

[4] *Deleuze G.* Ecrivain non: un nouveau cartographe // Critique. 1975. Décembre.

[5] *Foucault M.* Ariadne s'est pendue (revue) // Le Nouvel Observateur. 1969. 31 mars.

[6] *Foucault M.* Theatrum philosophicum // Critique. 1972. Septembre.

[7] *Deleuze G., Guattari F.* Capitalisme et schizophrénie. Vol. 1: L'Anti-Œedipe. P., 1972.

Я бы сказал, что “Анти-Эдип” (да простят меня его авторы) — книга этическая, первая этическая книга, написанная во Франции за многие годы (возможно, именно поэтому она имела успех не только у «избранных» читателей): быть анти-Эдипом стало образом жизни, образом мысли и жизни. Как не оказаться фашистом, когда (особенно когда) веришь, что являешься революционным активистом? Как освободить наш дискурс и наши действия, наши сердца и наши удовольствия от фашизма? Избавиться от фашизма, инкрустированного в наше поведение? Христианские моралисты преследовали тело, повинное в падении души. Делёз и Гваттари, со своей стороны, преследуют мельчайшие отголоски фашизма в теле... Можно сказать, что «Анти-Эдип» — введение в не-фашистскую жизнь.

Это искусство жизни, противоположное любым формам фашизма... сводится к нескольким существенным принципам, которые я суммировал бы следующим образом, если бы мне пришлось сделать из этой огромной книги учебник или руководство для повседневной жизни:

— освободите политическую деятельность от всех форм унитарной и тотализирующей паранойи;

— взращивайте действия, мысль и желание пролиферацией, рядоположением и дизъюнкцией, а не подчинением и пирамидальной иерархизацией;

— освободитесь от старых категорий Негативного (закон, граница, кастрация, отсутствие, лакуна), которые так долго служили западной мысли священной формой власти и способом подходить к реальности. Предпочитайте позитивное и множественное, различное по форме, разбивающееся на отдельные потоки, мобильные планировки систем. Считайте продуктивным не оседлое, но кочевое;

— не воображайте, что борец должен быть таким же унылым, как и те отвратительные вещи, с которыми он борется. Именно связь желания с реальностью (а не бегство в формы репрезентации) обладает революционной силой;

— не пользуйтесь ни мыслью, чтобы оправдать политическую практику, ни политической активностью, чтобы дискредитировать мысль, даже если она является чистой спекуляцией. Используйте политическую практику для интенсификации мысли и анализ для умножения форм и областей, в которые вторгается политическая активность;

— не требуйте от политики восстановления «прав» индивида, какими их определила философия. Индивид есть продукт власти. Что необходимо, так это «дезиндивидуализация» посредством рассеяния и перемещения различных планировок. Группа должна быть не органической связью, объединяющей иерархизированных индивидов, но постоянным генератором «дезиндивидуализации»;

— не влюбляйтесь во власть.[1]

Эти «заповеди», которые Фуко обнаружил в «Анти-Эдипе», священны и для него самого.

Весной 1973 г. Фуко вновь отправился в Бразилию, чтобы прочесть там ряд лекций. С 21 по 25 мая он прочёл пять лекций в Католическом епископальном университете Рио-де-Жанейро. После этого он поехал на север, в Белу-Оризонти и в течение трёх дней выступал с докладами. Если в Рио-де-Жанейро аудиторию составляли по большей части философы, то в Белу-Оризонти, он беседовал в основном с психиатрами и психоаналитиками. Бразильские психоаналитики произвели на Фуко само благоприятное впечатление. Позже, в 1975 г., он говорил: «...До сих пор в некоторых странах (я имею в виду Бразилию) психоанализ играет положительную роль, разоблачая сговор между психиатрией и властью».[2] Его перемещения сопровождались пресс-конференциями, на которых Фуко страдал от чрезмерного количества фотографов, которые непрерывно слепили его вспышками. Кроме того, ему пришлось общаться с местными академиками, от чего, как он признался сопровождавшему его Деферу, он не испытал никакого удовольствия. Неофициальная часть была намного интереснее; Фуко, вообще-то пивший мало, пристрастился к местному коктейлю из тростниковой водки с сахаром, лимоном и кубиками льда. Программа визита включала посещение психиатрических больниц и беседы с пациентами и врачами. В своих бразильских выступлениях Фуко развивал идеи «Анти-Эдипа» и вообще зачастую говорил от имени Делёза.

Вернувшись в Париж, Фуко занялся своей обычной деятельностью — подписанием ходатайств и попытками от этих подписаний уклониться. В сочельник 1973 г. ему позвонил молодой человек, настойчиво просивший прочесть его рукопись. Фуко изворачивался, утверждая, что у него нет времени и что составить протекцию молодому писателю он не сможет, поскольку не имеет связей в литературных кругах. Но молодой человек был настойчив, и в конце концов Фуко сдался. Начинающий писатель, которого звали Жак Альмира, пришёл на рю Вожирар и застал Фуко завтракающим с друзьями. После некоторых колебаний он принял чашку кофе и отдал рукопись философу. Роман, который он предложил Фуко, уже отклонили А. Роб-Грийе (представлявший «Minuit») и Ж. Ламбрик (представлявший «Gallimard»). Альмира было 23 года, он посещал лекции Фуко в Коллеж де Франс и каждую неделю собирался приблизиться к знаменитому лектору, но не решался. Философ прочёл роман и пришёл в восторг; он отправил телеграмму Альмира, у которого не было телефона, и пообещал сделать всё от него зависящее в «Gallimard». Роман «Путешествие Навкратиса» был издан в 1975 г. и получил крупную литературную премию. Альмира и Фуко дали совместное интервью Жану Маршану. Они подружились, хотя так никогда и не перешли на «ты». Фуко ввёл молодого писателя в литературные круги и всегда поощрял его к творчеству. Весной 1984 г. Альмира посвятил философу свой роман «Terras Hôtel», но, по-видимому, Фуко не успел прочесть его.

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P.: Gallimard, 2001. P. 135–136.

[2] Власть и тело // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 168.

Другие молодые писатели также обращались к Фуко за протекцией, однако случай с Альмира больше не повторился. Даже Эрве Жюбер, подружившийся с Фуко в конце 1970-х, не смог воспользоваться его покровительством. По-видимому, великодушие Фуко носило более или менее случайный характер. Впрочем, он всегда был готов помогать только тем, кто остро нуждался в этом, что подтверждает случай с Жераром Дюпоном, который в 1975 г. добился интервью с Фуко[1], объяснив, что это позволит ему заработать 500 франков. Позже Фуко говорил Мориаку, что нёс всякую околесицу (речь шла о садизме в кино), чтобы Дюпон немного заработал.[2]

ГЛАВА 11. «НАДЗИРАТЬ И НАКАЗЫВАТЬ»

Французские интеллектуалы 1960–70-х гг. нередко обращались к проблеме карающей и наказующей власти. Как писал Р. Барт, всем нам грозит ужас «попасть под суд, не желающий слушать ничего, кроме того языка, который он сам же нам и приписывает»[3]. «...В любой мелкобуржуазной мифологии предполагается неприятие инаковости, отрицание всякого различия, наслаждение тождеством и восславление подобия».[4] Но для Фуко эта проблематика является не только злободневной, но и совершенно органичной в свете его предыдущих работ: в сущности, он просто продолжает исследование «гуманитарных наук», только, если прежде он использовал срезы на уровне лечебницы для умалишённых и медицинской клиники, теперь его срез проходит через институты дисциплины и наказания. В 1982 г. Фуко говорил по поводу своей «Археологии тюрьмы»: «Я должен признать, что у меня не было никакой непосредственной связи ни с тюрьмами, ни с узниками, хотя я и работал психологом в одной французской тюрьме. Когда я был в Тунисе, я видел людей, попавших в заключение по политическим мотивам, и это оказало на меня влияние».[1]

---

[1] *Foucault M.* Sade sergent du sexe (propos recueillis G. Dupont) // Cinématographe. 1975/76. № 16. P. 3–5.

[2] *Mauriac C.* Une Certaine Rage. P. 34.

[3] *Барт Р.* Мифологии. Пер. С. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. С. 97.

[4] Там же. С. 130.

Книга «Надзирать и наказывать» складывалась долго: с момента выхода предыдущей книги Фуко, «Археологии знания», прошло шесть лет. Эти годы были насыщены политической деятельностью и малыми проектами, вроде «Пьера Ривьера». Поэтому основными памятниками философской мысли Фуко этого периода являются тексты лекций и отдельных выступлений. Именно в них надо искать развитие тех идей, которые составили корпус «Археологии тюрьмы». Первым систематизированным изложением новой концепции знания и власти, сложившейся у Фуко в первой половине 1970-х гг., можно считать его бразильские лекции.

Основная мысль, которую Фуко развивал в Рио-де-Жанейро, сводилась к тому, что «социальные практики способны породить такие области знания, которые не только способствуют возникновению новых предметов исследования, новых понятий и новых техник, но и производят совершенно новые формы субъекта как такового и субъекта познания в частности».[2] Субъект познания имеет свою историю, да и сама истина всегда исторична. В сущности, Фуко повторяет мысль Альтюссера о том, что практика представляет собой «трансформацию без субъекта», а сопряжённая с ней идеология «окликает» индивидов как субъектов и тем самым конституирует их.

В этих лекциях обозначилось то, что раньше Фуко так или иначе скрывал, — стремление предложить собственную теорию субъекта. Фуко отказывается от традиционного для западной философии представления о том, что субъект служит основанием и средоточием всего знания. Это абсолютное положение субъекта поставил под сомнение психоанализ, однако психоанализ сделал это в области теории познания, теория же субъекта остаётся картезианской и кантианской. Отправной точкой для традиционной истории служит субъект познания или субъект представления, который как раз и делает возможным познание и раскрытие истины. Фуко предлагает заняться рассмотрением того, каким образом в истории происходит *построение* субъекта, каковой никогда не задан раз и навсегда, но благодаря истории складывается и воспроизводится. Так понимаемый исторический анализ, по замыслу Фуко, должен сделать возможной радикальную критику *человеческого* субъекта. Для этого необходимо продемонстрировать, каким образом благодаря дискурсу (понимаемому здесь как комплекс стратегий, составляющих социальные практики) формируется исторический субъект познания.

---

[1] *Фуко М.* Истина, власть и самость // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 290.

[2] *Фуко М.* Истина и правовые установления. Курс в Католическом епископальном университете Рио-де-Жанейро, прочитанный с 21 по 25 мая 1973 г. / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 41.

Фуко опирается на Ницше, который в истоке познания поместил отношения власти. Чтобы познать познание, говорит Фуко, нужно походить не на философа, но на политика, т. е. понимать, что такое отношения борьбы и власти. Таким образом, анализ субъекта познания возможен только в перспективе *политической истории познания*. Познание — это не способность и не универсальная структура, оно принадлежит к порядку событий, результатов и следствий. Именно стратегическое взаимодействие, внутри которого оказывается расположенным человек, определяет результат познания. Это значит, что познание всегда имеет характер частный, косвенный и перспективный. Перспективность познания обусловлена его противоречиями и стратегиями, а вовсе не особенностями человеческой природы, сколь бы универсальными они нам ни представлялись. «Мы можем говорить о перспективном характере познания, поскольку ведётся сражение, и познание — исход этого сражения».[1] Политические и экономические условия существования для субъекта познания являются не помехой, а тем, что его формирует.

Опираясь на книгу Делёза и Гваттари, Фуко предлагает анализ мифа об Эдипе (конечно, в литературной форме, по тексту Софокла) в терминах не бессознательного, а знания-власти.[2] Вся история об Эдипе — история поиска истины, процедура выявления истины, подчиняющаяся судебной практике своей эпохи. Для Фрейда Эдип был человеком забвения, неведения, бессознательного. Для Фуко Эдип — прежде всего человек, облечённый властью, и вся трагедия Софокла вращается вокруг проблемы власти. Это «трагедия власти и удержания политической власти».[3] Эдип, как и всякий древнегреческий тиран, захватил власть благодаря тому, что обладал неким знанием: он разрешил загадку Сфинкса. Он был царём потому, что был мудрецом — σοφός; он обладал γνώμη и τέχνη. Эдип — частный случай того, что Фуко называет «знанием-властью». Политическая власть в восточносредиземноморских обществах того времени всегда была обладателем монополии на определённый тип знания. Знание и власть точно соответствовали друг другу и были теснейшим образом взаимосвязаны. Не обладая властью, нельзя было приобрести знание, а политическую власть невозможно было приобрести, не имея определённого социального знания. Это магически-религиозное знание, функционирование которого в индоевропейских обществах описал Ж. Дюмезиль.[1] Трагедия Эдипа символизирует собой разрушение союза знания и власти и приход такого общества, в котором правитель является невеждой. Под властью нового мифа, согласно которому политическая власть слепа, а власть и знание составляют стороны антиномии, западное общество пребывало вплоть до работ Ницше, который первым взялся за разрушение этого мифа. Именно Ницше, подчёркивает Фуко, впервые показал, что за всякими наукой и познанием скрывается борьба за власть.

---

[1] Там же. С. 55.

[2] «...Я... стремлюсь найти за тем, что выдают за легенду об Эдипе, нечто, соответствующее не только бесконечной, постоянно возобновляющейся истории нашего желания и нашего бессознательного, но также и истории власти, политической власти». (Там же. С. 58.)

[3] Там же. С. 70.

Ещё один важный вывод, который Фуко делает из анализа трагедии об Эдипе, сводится к тому, что здесь свидетель, хотя бы и раб, способен знанием правды победить властителя. Так возникло право свидетельствовать, благодаря которому были разработаны рациональные формы нахождения улик и представления доказательств, определившие не только способ представления истины, но и условия и правила наблюдения. Такими формами стали философия и наука. Здесь же лежат истоки искусства убеждения — риторики. Наконец, сформировалось познание нового типа, основанное на свидетельствах и проверке. Форма раскрытия истины обрела правовые и юридические формы, образовавшие матрицу философских, риторических и эмпирических форм знания. Об этих формах вскоре забыли, но они вернулись на исходе Средневековья в новом виде, определив развитие Европейской цивилизации и всего мира.

В XIII в. была изобретена правовая система, регламентирующая формы и условия возможности знания. Во-первых, правосудие превратилось во внешнюю по отношению к тяжущимся сторонам силу, став судебной и политической властью. Во-вторых, появилась фигура прокурора как двойника жертвы или истца. В-третьих, древнее понятие «ущерба» было заменено понятием «правонарушения», под которым стали понимать нанесение ущерба существующей власти. В-четвёртых, государство стало стороной, требующей возмещения ущерба. Выражением этого типа властных отношений отныне и стало *расследование*. Новая правовая система породила известную нам форму государственного администрирования, способы передачи политической власти, такие науки, как политэкономия и статистика. Техники расследования проникли во все сферы знания. «Расследование есть форма знания-власти».[2] Экономико-политические процессы теперь сливаются внутри процесса познания. Анализ познания, считает Фуко, можно произвести, только обратившись к структурам, которые являются одновременно и модальностями осуществления власти, и модальностями получения и передачи знания.

---

[1] *Dumézil G.* Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européen de la société et sur les origines de Rome. P.: Gallimard, 1941.

[2] *Фуко М.* Истина и правовые установления. С. 101.

Современное общество, утверждает Фуко, есть общество *дисциплинарное*. Становление дисциплинарного общества произошло благодаря реформе судебной и уголовной систем в конце XVIII — начале XIX вв. В теоретической системе уголовного законодательства правонарушение не имеет отношения к моральным и религиозным проступкам. Уголовно наказуемое — это то, что вредит обществу (тем самым негативно определяется то, что для общества полезно). Таким образом, преступник есть враг общества. Возможными наказаниями становятся депортация, принудительные работы, публичное осуждение и наказание «око за око». Однако практика быстро опровергла теорию, предусматривавшую эти наказания, заменив их тюремным заключением. Так общество вступило в эпоху того, что Фуко называет «социальной ортопедией». В новой, дисциплинарной системе на место расследования ставится наблюдение и допрос. При этом наблюдение как раз и формирует определённое знание о наблюдаемых, поскольку наблюдающий обладает властью. Эта форма знания-власти порождает не только грандиозные науки наблюдения, но и науки «гуманитарные» — психиатрию, психологию и социологию. Но самое любопытное здесь в том, что верховные власти перенимают техники контроля, возникшие в низах населения: власть не сходит сверху, но распространяется снизу. Фуко убедительно показывает этот процесс на примере «королевских указов». Причиной такой трансформации философ считает пространственное и социальное перераспределение индустриальных и сельскохозяйственных богатств в конце XVIII в.

Если заключение было ответом на маргинализацию и само становилось маргинализацией второго уровня, то дисциплинарные институты имеют своей целью фиксирование индивидов. Целью этого фиксирования является 1) использование времени жизни индивида как рабочего времени, 2) контроль над телами, 3) создание нового типа власти, основанного на техниках передачи знания, 4) эпистемологическая власть. Фуко возражает против утверждения о том, что «труд является сущностью человека», выдвинутого Гегелем и акцентированного Марксом. Для того, чтобы люди были заняты трудом, их нужно сперва привязать к производственному аппарату; политическая власть должна произвести ряд операций, чтобы сущность человека могла проявиться как труд. Поэтому, утверждает Фуко, взаимосвязь человека с трудом является синтетической и политической. При этом, как мы уже видели, источником внешней власти является *субвласть*; иными словами, власть «поднимается снизу». Знание и власть не накладываются на производственные отношения; они укоренены в том, что создаёт производственные отношения.

Идеи, изложенные в этих лекциях, Фуко, во многом опираясь на тот же материал, существенно пересмотрит в своём курсе лекций в Коллеж де Франс в 1980 г. («Правление живых»), причём акцент в них будет перенесён с техник расследования и допроса на техники признания и исповеди. Но пока он только нащупывает эту мысль, высказывая положение, которое не нашло воплощения в «Надзирать и наказывать», но стало едва ли не определяющим для его поздних работ: положение о том, что «власть подавляет», неверно. Власть не только угнетает, но и доставляет удовольствие, а кроме того, она способна созидать. Отношения власти, захвата и т. п. порождают тип знания.[1]

Сегодня, когда стараниями Ф. Эвальда уже опубликованы некоторые лекционные курсы Фуко в Коллеж де Франс, мы можем видеть, каким образом формировался материал книги «Надзирать и наказывать».

Курс лекций в Коллеж де Франс 1973–1974 учебного года, озаглавленный «Психиатрическая власть», представляет своего рода *work in progress*, показывая нам движение Фуко к новой концепции власти. Прежде всего, он занимается здесь самокритикой, пересматривая многие положения «Истории безумия». Вместе с тем, он мыслит этот курс как продолжение исследования проблемы безумия с того момента, на котором он остановился в своей диссертации, рассматривая её теперь как «бэкграунд» своей новой работы.

«История безумия», говорит Фуко, ограничивалась изучением восприятия безумия, намечая в то же время новую программу исследований: «взять за отправную точку исследования уже не этот узел представлений, неизбежно отсылающий к истории умозрений, мысли, но некое устройство власти»[2], а вернее, — то, как и в какой мере устройство власти может быть продуцентом дискурсов. Дискурсивный анализ диспозитива власти по отношению к археологии выходит на тот уровень, где можно рассмотреть формирование дискурсивной практики. Пока у Фуко нет однозначных ответов, он лишь проблематизирует диспозитивы власти: не являются ли они той точкой, в которой формируются дискурсивные практики?

Кроме того, теперь Фуко не устраивает целый ряд концептуальных понятий, которыми он пользовался в «Истории безумия». Прежде всего, это понятие *насилия*, неизбежно отсылающее к бесконтрольной физической силе и неявно предполагающее существование «хорошей» власти, не прибегающей к физической силе. Однако всякая власть, говорит Фуко, является физической. Здесь он резко расходится с пониманием власти у А. Кожева, считавшего, что насилие происходит как раз от безвластия. Впрочем, Фуко уходит от той терминологии, которая заставляет рассуждать о подобных вопросах. Другим понятием, от которого он хочет избавиться, является *институт*: интереснее говорить не об индивидах, коллективе и руководящих ими нормах, а о бесконтрольных «выпадах» власти, ожновременно и подрывающих регулярность лечебницы, и приводящих её в действие. Иными словами, от исследования институциональных закономерностей Фуко обращается к анализу диспозиций власти, основополагающих для индивида и коллектива. «Индивид, как мне кажется, есть не что иное, как следствие власти, поскольку власть есть процедура индивидуализации»[1]. То же самое можно сказать о коллективе, группе или институте. *Прежде* институтов следует рассматривать силовые отношения в рамках пронизывающих их тактических диспозиций. И наконец, в силу тех же соображений Фуко отказывается от понятия *семьи*, поскольку семья не может служить моделью властных отношений внутри психиатрической практики. Итак, Фуко меняет свой понятийный аппарат: вместо насилия — *микрофизика власти*, вместо института — *тактика* сталкивающихся друг с другом сил, вместо семьи — *стратегия* властных отношений.

---

[1] Там же. С. 168.

[2] *Фуко М.* Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. Пер. А. В. Шестакова. СПб.: «Наука», 2007. С. 26–27.

Властный порядок, пронизывающий всё пространство психиатрии, служит двум целям: 1) формированию медицинского знания и 2) устойчивому излечению пациентов. Условие отношения к объекту медицинского знания и условие терапевтической операции совпадают в дисциплинарном порядке. Здесь нет никаких субъектов власти; власть существует «исключительно в меру наличия дисперсии, реле-передатчиков, сетей, взаимосвязей, разниц потенциалов, подвижек и т. п.»[2]. Однако недостаточно сказать, что в психиатрической практике действует нечто подобное политической власти; здесь функционируют сразу два типа власти: макрофизика господства и микрофизика дисциплины. Даже знаменитое «освобождение» умалишённых, предпринятое Пинелем, осмысливается здесь как превращение властного отношения насилия в отношение дисциплины.

Власть дисциплины, предшествующая и психиатрической клинике, и дискурсу о безумии, есть тончайшая, «капиллярная» форма власти, касающаяся тел и берущая под контроль все жесты, поступки и слова индивида. Если отношение господства направлялось не на индивида, а на множественности или, наоборот, на фрагменты индивидуальности, не производя и не «выпуская на свет» эту индивидуальность, то дисциплинарная власть *производит* индивида. Индивид не предшествует функции-субъекту; напротив, индивидами становятся в пространстве дисциплины, обращённой на соматическую единичность.

Генерализованной формой дисциплинарной власти Фуко считает «Паноптикон» Дж. Бентама. Здесь уже намечается исследование паноптизма, и Фуко говорит об определяющей для современности роли этого изобретения, но более детальный его анализ мы встретим в книге «Надзирать и наказывать». Пока же для нас интереснее другая мысль Фуко, которая уже высказывалась в «Истории безумия», но теперь корректируется в свете открытий «Слов и вещей» и «Археологии знания»: новые экономические потребности, родившиеся в конце классической эпохи, требуют распределения людей в соответствии с техниками, существенно отличными от классификации. Место таксономических схем, распределяющих индивидов по видам и родам, занимает *тактическое распределение*. Дисциплина и есть тактика, то есть «особый способ распределять единицы не по классификационной схеме, но распределять их в пространстве, создавая временные накопления, которые обладали бы на уровне производства действительно максимальной эффективностью»[1]. Фуко заново переосмысливает и факт рождения гуманитарных наук: их вызывает к жизни тактика распределения рабочей силы. «Тактика сменила таксономию, и вместе с нею человек сменил проблему тела, проблему времени и т. д.»[2].

---

[1] Там же. С. 29.

[2] Там же. С. 17.

Как и прежде, Фуко связывает процессы формирования диспозитива власти в психиатрическом пространстве с происходящим во всей западноевропейской культуре в начале XIX в. Психиатрическое «руководство» имеет своей целью придание реальности силы и статуса принудительной власти. Во-первых, реальность делается неизбежной и обязательной, приобретая своего рода силовое дополнение; во-вторых, внутрибольничная власть функционирует как власть самой реальности, репродуцируя последнюю.[3] Под именем реальности здесь воспроизводится 1) воля другого как носителя власти, 2) обязательный для пациента анамнез, т. е. предписываемые ему прошлое и идентичность, 3) реальность безумия (больного убеждают в том, что он болен) и 4) совокупность техник порождения потребностей, побуждения к труду и включения в систему экономического обмена. Исцелившийся безумец, т. е. «нормальный» индивид, таким образом, конституируется в качестве носителя реальности, включающей Закон Другого, недопустимость желания, самоидентичность и включение потребностей в экономическую систему. Поэтому всё сказанное о лечебнице, подчёркивает Фуко, можно с минимальными поправками отнести к казарме, школе, тюрьме и т. п. Психиатрическая власть как раз и расширяется благодаря смычке со школой.

Далее Фуко предлагает набросок «всеобщей истории истины», к которому он будет возвращаться не только в «Надзирать и наказывать», но и в томах по «Истории сексуальности». В истории западной культуры он выделяет две формы истины: 1) истина научного знания, присутствующая повсеместно и равно открывающаяся любому исследователю, предполагающая для своего обретения технологию доказательства; 2) «разъятая», «разрозненная», «пунктирная» истина, открывающаяся в определённых месте и времени лишь избранным, а для своего обретения требующая не метода, а стратегии. Эта вторая форма, архаичная «истина-событие», была поглощена первой, «истиной-констатацией». Фуко, рассчитывающий «вернуть права этой и в самом деле подавлявшейся, поглощавшейся, оттеснявшейся технологии истины-события»[1], набрасывает даже двойную программу исследования, которая, впрочем, в таком виде не будет реализована: 1) археология знания должна показать, что научное доказательство является ритуалом, а «универсальный» субъект познания исторически обусловлен, так что *открытие* истины на деле есть лишь одна из модальностей её *производства*; генеалогия познания должна показать постепенную колонизацию истины-события истиной-познанием. Этот переход от технологии истины-события к технологии истины-доказательства, по Фуко, связан с распространением политических процедур дознания, которое, в свою очередь, способствовало формированию индустриального общества как орудия политической и экономической власти. Позже мы увидим, какое внимание отныне уделяет Фуко технологии дознания.

---

[1] Там же. С. 92.

[2] Там же. С. 93.

[3] «В лечебнице воспроизводится система реальности, и в стремлении одновременно придать реальности власть и основать эту власть на реальности заключена больничная тавтология». (Там же. С. 205.)

В следующем, 1974–1975 учебном году Фуко обратился к проблеме нормализующего дискурса, подойдя к нему через анализ судебной экспертизы. В этом дискурсивном образовании, говорил он, психиатр становится не только судьёй, но и следователем, причём не на уровне юридической ответственности индивидов, а на уровне их «реальной виновности». Это значит, что заботу о преступном индивиде взяла на себя техника нормализации. Гипотеза Фуко заключается в том, что «эти техники и сопряжённые с ними рычаги нормализации не просто стали следствием встречи, композиции, взаимной прививки медицинского знания и судебной власти, но что на самом деле особой разновидности власти — не медицинской и не судебной, а другой — удалось захватить и вытеснить на всех уровнях современного общества как медицинское знание, так и судебную власть...»[2] Институализация репрессии и наказания поддерживается экспертной деятельностью. Общество отвечает на патологическую криминальность искуплением и терапией; и то, и другое — полюса единой сети институтов, функция которой — ответ *опасности*, т. е. опасному индивиду. Судебно-медицинская власть оперирует не преступниками/невиновными и не больными/здоровыми, но нормальными/ненормальными. Эта практика вводит власть нормализации и, модифицируя как судебную власть, так и медицинское знание, складывается в инстанцию контроля над *ненормальным*. В области контроля над индивидами, утверждает Фуко, Запад выработал только две значительные модели: модель исключения прокажённых и модель включения зачумлённых. Если о первой много говорилось в «Истории безумия», то вторую Фуко детально опишет в «Надзирать и наказывать».

---

[1] Там же. С. 278.

[2] *Фуко М.* Ненормальные. С. 48.

Фуко вновь ссылается на книгу Кангийема «Нормальное и патологическое», о которой у нас уже шла речь, и суммирует те идеи, которые представляются ему наиболее плодотворными и которые он использует в своём исследовании дискурса нормализации: 1) обращение к общему процессу социальной, политической и технической нормализации, начавшемуся в XVIII в.; 2) идея о том, что норма определяется не как естественный закон, но как способность принуждения[1]; 3) идея о том, что норма подразумевает одновременно и принцип квалификации, и принцип коррекции. Функция нормы — не исключение и не отторжение, но, наоборот, позитивная техника вмешательства и преобразования.

Обращение к анализу нормализующей власти приводит Фуко к общим выводам относительно природы власти. Традиционно в понимании власти допускают ошибки, 1) считая её негативным механизмом притеснения, 2) полагая, будто власть — надстроечная структура, располагающаяся над «игрой сил», 3) думая, что власть сущностно связана с эффектами непризнания. Такое понимание власти построено на основе исторически пройденных моделей общественного устройства.[2] Репрессия власти, какой она сложилась в XVIII в., представляется Фуко лишь побочным эффектом; центром же этой власти, по его мысли, являются механизмы производства. Прежде всего, производства нормы.

---

[1] «...Норма является носителем некоторой властной претензии. Норма — это не просто и даже вовсе не принцип интеллигибельности, это элемент, исходя из которого обосновывается и узаконивается некоторое исполнение власти». (Там же. С. 73.)

[2] Нижеследующий пассаж чрезвычайно важен для нас, поскольку в нём Фуко даёт сводную критику концепций власти. Поэтому мы позволим себе привести его полностью: «...Идея о том, что власть довлеет как бы снаружи, массированно, путём постоянного насилия, которое одни люди (всегда одни и те же) чинят над другими (тоже всегда одними и теми же), эта идея, эта концепция — откуда она взята? Она списана с модели — или с исторической действительности, как пожелаете, — рабовладельческого общества. Идея, будто власть, не допуская циркуляции, смен, разнообразных комбинаций элементов, следуя самой сути своей, запрещает, препятствует, изолирует, эта идея тоже кажется мне концепцией, восходящей к исторически пройденной модели, к модели кастового общества. Представляя власть как механизм, в функцию которого входит не производство, а побор, принудительное направление богатства в одни руки и, как следствие, присвоение продукта труда, то есть сводя основную функцию власти к ограждению процесса производства и передачи прибыли от него, в виде всецело идентичного продолжения властных отношений, одному социальному классу, мы, мне кажется, опираемся отнюдь не на реальное функционирование власти в наши дни, а на то, как она, в меру предположения или реконструкции, функционировала в феодальном обществе. Наконец, говоря о власти, которая, пользуясь административной машиной контроля, прилагается к производственным формам, силам, отношениям, установившимся на данном экономическом уровне, описывая власть так, мы, по сути дела, применяем ещё одну исторически пройденную модель, на сей раз модель административной монархии». (Там же. С. 75.)

Проблема аномалии, сформулированная в XVIII в. и заложившая основы для современной нормализации, развивается, по Фуко, в трёх фигурах. Фуко даёт их подробное описание, которое мы для краткости можем свести в следующую таблицу:

Фигура аномалии	**Референтное поле**	**Тип знания**	**Тип власти**
Монстр	Закон	Естественная история	Политико-судебная
Неисправимый	Семья	Педагогика	Дисциплинарная
Мастурбатор	Комната и тело	Биология сексуальности	Власть над телом

Вплоть до конца XVIII в. эти три фигуры остаются обособленными, и объединиться они смогут лишь тогда, когда возникнет регулярная сеть знания и власти. Первоначально они разделены ровно в той мере, в какой разделены системы власти и системы знания, в ведение которых они попадают.

Из трёх фигур Фуко больше всего привлекает монстр — сочетание невозможного и запрещённого. Это фигура парадоксальная: преступая закон самим своим существованием, он в то же время оказывается интеллигибельным принципом. Единственная вина монстра состоит в том, что он монстр. Фуко рассказывает о гермафродитах, которых до начала XVII в. сжигали за то, что они гермафродиты. Это значит, что монструозность как «естественная манифестация противоестественности» несла на себе печать криминальности. Начиная с XIX в. эта связь переворачивается, и теперь за всякой криминальностью подозревают монструозность. Начиная с середины XIX в. психиатрия функционирует в нормативно-патологическом пространстве, которое населяют потомки «монстров» — «ненормальные».

Это пространство и эта «технология аномалии» пересекается с другими процессами нормализации, которые имеют своим объектом повседневную сексуальность. Сексуальность на Западе, вопреки распространённому заблуждению, не замалчивается; наоборот, индивида постоянно принуждают исповедоваться в своей сексуальности. Даже сами процедуры умолчания регламентируются техниками признания. Это акцентирование сексуальности приводит к тому, что бок о бок с «политической анатомией тела» развивается «моральная физиология плоти». В свою очередь, это ведёт к возникновению в дисциплинарном пространстве «тела-желания» и «тела-удовольствия». Фуко подробно анализирует (а по большей части просто «рассказывает») церковную систему исповеди о сексуальности.[1] В XVIII в., говорит он, исповедальный дискурс сменяется «крестовым походом» против мастурбации, по своему размаху сопоставимым с охотой на ведьм XVI–XVII вв.

Этот дискурс существенно отличается и от христианского дискурса плоти, и от того, что веком позже назовут психопатологией сексуальности. Здесь уже нет места понятиям желания и удовольствия; речь здесь идёт не о морализации, но о *соматизации* и *патологизации*, осуществляющихся в трёх формах: 1) фикция тотальной болезни; 2) мастурбация как вероятная причина любой реальной болезни; 3) наведённый ипохондрический бред, в котором «больные» приписывают себе медицинские симптомы. Благодаря усилиям врачей мастурбация приобретает характер всеобщей полиморфной этиологии, с которой соотносится всё поле патологического. Сексуальная ответственность, прежде определявшаяся только для венерических болезней, теперь распространилась на все болезни без исключения. Настоящей мишенью этой кампании, утверждает Фуко, стала семья. Так возникла новая «физика семейного пространства»: семейное пространство стало пространством постоянного надзора. («Семья становится проводником медикализации сексуальности в своём собственном пространстве».[2]) Так конституировалось новое «семейное тело». Родительский контроль по необходимости сопрягается с контролем медицинским; отношение родители/дети отныне гомогенно отношению врач/больной. Сексуальность стала явной именно благодаря системе надзора. Предоставляя семье власть над «сексуальным телом» ребёнка, властный дискурс отчуждает в свою пользу его «тело способностей», задействованное в капиталистической системе производства.[3] Детство, считает Фуко, стало главным орудием психиатризации. В рамках вековой практики борьбы с мастурбацией возникла и тема инцеста, основополагающая для психоанализа.

---

[1] По свидетельству Д. Дефера, Фуко написал книгу о практиках исповеди под названием «Плоть и тело», однако впоследствии уничтожил рукопись.

[2] *Фуко М.* Ненормальные. С. 304.

[3] Интерес Фуко к проблематике детской сексуальности связан со скандалом, разгоревшимся вокруг брошюры Жана Карпентьера по сексуальной гигиене, в которой этот врач предлагал подросткам информацию о противозачаточных средствах. Карпантьер, отстранённый от медицинской практики, организовал пресс-конференцию, одним из главных спикеров на которой был Фуко. Последний сказал: «...Начиная с восемнадцатого века одна из главных функций медицины, психической, психопатологической и неврологической медицины начинается там, где кончились полномочия религии, и заключается в том, чтобы преобразовать грех в заболевание... Это та медицина, которая определяет не только нормальное и ненормальное, но и, по большому счёту, законное и незаконное, преступное и не преступное...» (La Condamnation du Dr. Carpentier par le Conseil de l'Ordre; Texte de l'intervention de Michel Foucault à la conférence de presse de Jean Carpentier, le 29 juin 1972 // Psychiatrie aujourd'hui. 1972. № 10. P. 15.

Когда психиатрия «открыла» инстинкт, ей наконец удалось охватить всю область, назначенную ей организацией механизмов власти. Общей формулой этого охвата стало учение о вырождении, теснейшим образом связанное с психиатризацией детства. Во-первых, детство стало своего рода фильтром для анализа поведения, обеспечив его психиатризацию; во-вторых, проблематизация инфантильности позволила связать доселе обособленные удовольствие (с его экономикой), инстинкт (с его механикой) и слабоумие (с его инерцией); в-третьих, психиатрия получила возможность вступить в корреляцию с неврологией и общей биологией. Став наукой о поведенческой и структурной инфантильности, психиатрия смогла стать наукой о нормальном и ненормальном поведении. Главным парадоксом сложившейся к середине XIX в. психиатрической власти стало то, что она контролирует непатологические (депатологизированные) объекты: медицинская власть над непатологическим.

Понятие вырождения и сопутствующий ему анализ наследственности предоставляет почву расизму. В психиатрии конца XIX в. это расизм в отношении ненормального, в XX в. — расизм этнический.[1] Даже в те периоды, когда психиатрия не принимает этнический расизм, она остаётся инстанцией социальной защиты, выявляющей внутри группы «опасных» индивидов.[2] Таким образом, медицинская и судебная инстанции смешиваются в единой функции, одновременно и терапевтической, и юридической. «Судья становится терапевтом социального тела, работником здравоохранения в широком смысле», — говорил Фуко в 1977 г.[3]

То же направление исследований Фуко обозначил и в своей лекции в Рио-де-Жанейро в октябре 1974 г.[4] Если до середины XX в. гарантия здоровья со стороны государства означала главным образом сохранение ресурса рабочей силы, а потому государственная медицина была направлена на расовые или националистические цели, то теперь здоровье стало объектом заботы не для государства, а для самих индивидов: «концепт Государства на службе у индивида в добром здравии заменяется на концепт индивида в добром здравии на службе у Государства»[1]. Теперь медицина не воспроизводит рабочую силу, но производит непосредственно богатство — здоровье, — которое становится привилегированным объектом потребления. Инверсия правовых отношений порождает «мораль тела». Здоровье входит в пространство макроэкономики. Здоровье, болезнь и тело превращаются в инструменты социализации индивида и делаются объектом политической борьбы. С середины XX в. тело индивида превращается в один из основных объектов государственной заботы. Процесс, начавшийся ещё в XVIII в., привёл к тому, что на смену теократии пришла *соматократия*. Хотя то, что происходит в послевоенном мире, представляет собой новое экономическое и политическое функционирование медицины, «медицина всегда была общественной практикой»[2]. Клиническая, а не общественная, медицина — не более чем миф, служащий для оправдания общественной практики медицины. Сегодня уже не осталось областей, «внешних» для медицины и недоступных для неё. Таким образом, медицина — не наука, а часть исторической системы, системы экономики и власти.

---

[1] «...Я считаю, что новые формы расизма, возникшие в Европе в конце XIX и в начале XX века, следует исторически соотносить с психиатрией». (*Фуко М.* Ненормальные. С. 377.)

[2] К. Дёрнер, к которому мы ещё обратимся (см. ч. 2. гл. 9), пишет: «В конце существования Третьего рейха дело дошло до создания “Закона о чужих для общества”, который позволял почти на любом основании подвергнуть “чужого” трёхступенчатой процедуре: 1) воздействие при помощи педагогических методов, а при отсутствии успеха 2) привлечение к принудительному труду и при отсутствии положительного результата 3) применение медицинских методов лечения, последней ступенью которых предусматривается умерщвление с помощью врача». (*Дёрнер К.* Хороший врач. Учебник основной позиции врача. Пер. И. Я. Сапожниковой. М.: «Алетейя», 2006. С. 407.)

[3] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 288.

[4] La Crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina / / Educatión médica y salud. 1976. Vol. 10. № 2. P. 152–170.

В сущности, как в курсе лекций «Ненормальные», так и во всех своих работах этого периода, Фуко интересуется не медицинским дискурсом как таковым, а теми отношениями власти, наиболее ярким выражением которых он является. В беседе с интеллектуалами, группировавшимися вокруг журнала «Esprit»[3], Фуко предложил классификацию обществ по способу избавляться от своих сограждан: 1) общества бойни и ритуальных убийств; 2) общества ссылки; 3) общества реабилитации; 4) общества заключения. Капиталистическое общество, по его мнению, является обществом заключения. При этом тюремное и психиатрическое заключение сосуществуют как сообщающиеся сосуды: в СССР к 1970-м гг. произошла реабилитация политических заключённых, однако повсеместно распространились психиатрические лечебницы, в которых стали содержать инакомыслящих. В Великобритании, напротив, в начале 1970-х гг. возник проект упразднения всех психиатрических заведений, и Фуко предположил, что это должно привести к увеличению числа заключённых в тюрьмах.[4]

Право и психология, заявил Фуко, являются двумя прочтениями одного и того же явления. В XIX в. это прочтение было в основном правовым, а в XX — в основном психологическим. При этом психологическое прочтение ничуть не более обосновано, чем правовое. Поэтому Фуко предлагает ввести третий термин — *полицейский*, что означает практики отсева, изгнания и заключения, на основе которых выстраиваются правовой и психологический дискурсы.

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. P. 41.

[2] Ibid. P. 44.

[3] Table ronde // Esprit. 1972. № 413. P. 678–703.

[4] Капитализм и лишение свободы. Круглый стол // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 10–11.

В своей новой книге, которую он считал главной в своей жизни, Фуко не стремился написать историю институтов уголовного права и тюрьмы в XIX в. или изобличить недостатки современной ему системы наказаний. Его задача заключалась в другом: «раскрыть систему мысли, форму рациональности, которая с конца XVIII в. лежала в основе идеи о том, что тюрьма является, в сущности, наилучшим средством — одним из наиболее действенных и одним из самых рациональных — для наказания за правонарушения в любом обществе».[1] Иными словами, понять, какой тип осмысления действительности лежит в основе тюремной системы. Но вместе с тем, Фуко, несомненно, имел в виду и историческую цель, понимаемую в ницшеанском духе, — показать, что «понятие "наказание"... представляет отнюдь не один смысл, но целый синтез "смыслов"».[2]

В «Надзирать и наказывать», как и в «Истории безумия», Фуко обратился к анализу архивного материла, относящегося к *классической* эпохе. Объектом его исследования стала система уголовного наказания, разрыв, который позволял рассматривать её на уровне дискурса, заключался в том процессе, который привёл к исчезновению тела как главной мишени судебно-уголовной репрессии. В этом процессе Фуко усматривает два существенных момента: 1) исчезновение наказания как зрелища и 2) перенос наказаний с тела на «душу» осуждённого. Аппарат наказания теперь имеет дело с бестелесной реальностью. При этом в наказании был сделан перенос акцента с искупления на исправление. Судить стали не тело и не преступления, а душу, в результате чего в структуру судопроизводства внедрился комплекс оценочных, диагностических, прогностических и нормативных суждений об индивиде. По мысли Фуко, в судебную систему вклинилась «другая истина», превратившая понятие виновности в научно-юридический комплекс. Его исследованию и посвящена книга.

Современная система правосудия, говорит Фуко, обречена на постоянное самообоснование посредством знания. Фуко стремится вскрыть генеалогию этого научно-судебного единства, рассматривая наказание как сложную социальную функцию, иными словами, — как политическую тактику. Он обнаруживает общую матрицу истории уголовного права и истории гуманитарных наук, так что технология власти выявляется как источником уголовного права в его «гуманной» форме, так и основанием познания человека. Но при этом он преследует и сверхзадачу: показать, что внедрение научного знания в судебную практику является следствием преобразования технологии «захвата тела» властными отношениями. Исследование этой «политической технологии тела» Фуко рассматривает как общую историю отношений власти и объектных отношений. Таким образом, «Надзирать и наказывать» по своему замыслу продолжает начатый в предшествующих работах генеалогический анализ гуманитарных наук.

---

[1] Что такое «наказывать»? // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 28.

[2] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Пер. К. А. Свасьяна / Сочинения. В 2-х т. М.: «Рипол-классик», 1998. Т. 2. С. 459.

В современных обществах, говорит Фуко, карательные системы вписаны в определённую «политическую экономию» тела: политический захват тела тесно связан с его экономическим использованием как производительной силы. Его интересует, как формируется «политическая технология» тела, т. е. *знание* тела и *овладение* им. Научно-юридическая система, рассматриваемая в этой книге, проводит, по мысли Фуко, микрофизику власти. Это значит, что власть понимается не как *достояние*, а как *стратегия*. Власть — это сеть активных отношений, а не привилегия, которой можно обладать; власть *отправляется*, а не *принадлежит*. Власть — это совокупное воздействие стратегических позиций господствующего класса. Это значит, что власть проникает в саму толщу общества и не локализуется в отношениях между государством и гражданами или между классами; она выражается в бесчисленных точках столкновения и очагах нестабильности. Власть производит знание; власть и знание непосредственно предполагают друг друга, и нет отношения власти без соответствующего образования знания, и наоборот. Поэтому отношения между властью и знанием нельзя понимать на основании познающего субъекта; наоборот, сами познающий субъект и модальности познания представляют собой проявления этих фундаментальных отношений.

Средневековая публичная казнь, сохранившаяся и в Новое время, утверждает Фуко, рассматривает тело преступника как точку проявления власти; в то же время, это и та точка, в которой проявляется истина — истина преступления и истина власти наказывать. Однако это отношение «истина/власть» сохраняется и после исчезновения публичной казни-пытки. С развитием капиталистического общества изменилась «экономия противозаконности»: классовая борьба выразилась в том, что «противозаконность в отношении собственности отделилась от противозаконности в отношении прав».[1] Параллельно и в тесной взаимосвязи с этим первым протекает и второй процесс — реформа юридического дискурса. Юридической и моральной формой-пределом власти становится *человек*. Отсюда вытекают новые экономия и технология власти наказывать. Фуко делает общий вывод: «Система уголовных наказаний должна рассматриваться как механизм, призванный дифференцированно управлять противозаконностями, а не уничтожить их вовсе».[1] Но, если прежде правосудие *негуманно* обращалось с теми, кто «вне закона», то теперь оно *гуманно* обращается с теми, кто «вне природы», т. е. в своём преступлении является «монстром».

---

[1] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 126.

Анализируя новую семиотическую технику власти, Фуко перечисляет основные правила, на которых она основывается: 1) правило минимального количества (избежание наказания должно быть немного «выгоднее», чем совершение преступления); 2) правило достаточной идеальности (наказание использует не тело, а представление); 3) правило побочных эффектов (наибольшее воздействие наказание должно оказывать на тех, кто ещё не совершил преступление); 4) правило абсолютной достоверности (связь между преступлением и следующим за ним наказанием должна мыслиться как абсолютно необходимая); 5) правило общей истины (реальность наказания всегда должна следовать за реальностью преступления); 6) правило оптимальной спецификации (целью уголовного кодекса должна служить индивидуализация преступлений и преступников). Параллельно индивидуализации преступлений идёт антропологическая индивидуализация.

Итак, точка приложения власти сместилась: теперь это не тело, а душа. Это смещение порождает две линии объективации преступления и преступника: 1) преступник дисквалифицирует себя как гражданина и рассматривается как «дикая природа» — монстр, сумасшедший, а позже — «ненормальный»; 2) необходимость соизмерять наказание с типом преступления порождает тактику, организующую создание «горизонта» истины о преступлении, т. е. также объективацию преступника и преступления. В обоих случаях властные отношения, лежащие в основе наказания, дублируются объектным отношением, включающим a) преступление как факт, устанавливаемый в соответствии с нормами, и b) преступника как индивида, познаваемого в соответствии с определёнными критериями. Эта объективация, подчёркивает Фуко, зарождается в самих тактиках власти и организации её отправления. Однако вскоре произойдёт новое смещение, в результате которого «идеологическая власть» сменится новой политической анатомией, в которой тело вновь выйдет на авансцену: «семиотическая техника наказания вытесняется новой политикой тела».[2] Отличие заключается в том, что, если «забота о душе» стремилась восстановить подвергшегося деструкции субъекта общественного договора, то новая «политика тела» призвана сформировать покорного субъекта, соответствующего форме власти. Впрочем, и в том, и в другом случае речь идёт об упрочении власти наказывать, и перемена имеет своей причиной поиск более оптимальной формы её отправления.

---

[1] Там же. С. 130.

[2] Там же. С. 151.

В конце XVIII в. существуют три типа организации власти наказывать. Первый основывается на монархическом праве, а два других — на превентивном, утилитарном и исправительном понимании права наказывать. В первом наказание выступает как церемониал власти суверена и в самом акте публичной казни демонстрирует присутствие этой власти. Во втором, отстаиваемом юристами-реформаторами, наказание есть процедура нового определения индивида как правового субъекта. В нарождающемся институте тюрьмы наказание рассматривается как техника принуждения индивидов. Так вырисовывается предлагаемая Фуко генеалогия *технологий власти*:

Тип власти наказывать	***Тюремная власть***	***Юридическая власть***	***Монархическая власть***
Понимание права наказывать	Наказание есть исправление	Наказание носит утилитарный и превентивный характер	Право суверена на тела своих подданных
Понимание процедуры наказания	Техника принуждения индивида	Определение индивида как правового субъекта	Демонстрация власти монарха
Поле проявления власти	Административный аппарат	Тело общества	Могущество суверена
Семиотика наказания	Муштра тел, оставляющая в поведении следы-привычки	В процедуре наказания используются кодированные совокупности представлений и образов	На тело осуждённого наносятся ритуальные метки мщения
Характер наказания	Отправление	Представление	Церемония
Непосредственный объект наказания	Муштруемое тело	Душа	Пытаемое тело

В современном обществе, говорит Фуко, принята третья технология — технология тюремной власти. Почему именно она, а не какая-то другая, как раз и должна объяснить его книга.

Классическая эпоха была одержима идеей создания человека-машины, каковая функционировала в двух регистрах: 1) анатомо-метафизическом (Декарт и философствующие врачи) и 2) технико-политическом (военные, школьные и больничные уставы, а также эмпирические процедуры контроля над телами). Послушное тело может воспитать лишь выверенная и рассчитанная дисциплина, ибо «дисциплина — политическая анатомия детали».[1] «История детали» охватывает математику, философию, медицину, педагогику, военную тактику и экономику. Именно мельчайшие детали делают великое и всеобщее. «...Из этих пустяков, несомненно, родился человек современного гуманизма».[2]

Дисциплина связана прежде всего с распределением индивидов в пространстве. Фуко перечисляет методы этого распределения: 1) спецификация места, отличного от других и замкнутого в себе; 2) локализация и распределение по сегментам; 3) кодирование архитектурного пространства; 4) определённость элементов занимаемым местом. Такая дисциплинарная тактика связывает единичное и множественное, т. е. позволяет и характеризовать индивида как такового, и упорядочивать конкретную множественность. Она выступает основанием «клеточной» власти. Распределение в пространстве производится параллельно регламентации времени. Здесь также существуют свои приёмы: 1) распределение рабочего времени; 2) детализация действия во времени; 3) корреляция тела и жеста («Дисциплинированное тело — подставка для эффективного жеста».[3]); 4) связь между телом и объектом; 5) исчерпывающее использование.

Однако вся эта регламентация приводит к тому, что посредством техники подчинения образуется новый объект: вместо механического тела — природное тело как носитель сил и местонахождение длительности. Это тело и становится мишенью новых механизмов власти, и в то же время делается объектом новых форм познания. Это уже тело упражнения, а не умозрительной физики. Не тело, наделённое животным сознанием, но тело, которым манипулирует власть. Иными словами, коррелятом дисциплинарной власти является индивидуальность — не только «клеточная», но и «органическая». А точнее, говорит Фуко, дисциплина создаёт из контролируемых тел некую индивидуальность, которая является 1) клеточной (пространственное распределение), 2) органической (кодирование деятельностей), 3) генетической (суммирование времени) и 4) комбинированной (сложение сил). При этом дисциплинарная власть не координирует силы с тем, чтобы их ограничить; она стремится объединить их, чтобы преумножить и использовать[4].

Самым важным принципом дисциплинирующей власти Фуко считает «принцип взгляда»: «Отправление дисциплины предполагает устройство, которое принуждает игрой взгляда: аппарат, где технологии, позволяющие видеть, вызывают проявления и последствия власти и где средства принуждения делают видимыми тех, на кого они воздействуют».[1] Параллельно научной оптике развиваются техники надзора, взгляда, который видит, сам оставаясь невидимым. Всё это готовит новое знание о человеке. «Каждый взгляд — сколок с глобального действия власти».[2] Одна и та же технология, основанная на пространственной стыковке «иерархизированных надзоров», используется в строительстве городов, рабочих посёлков, больниц, приютов, домов умалишённых, тюрем и воспитательных учреждений. Архитектура теперь создаётся не ради услаждения взора (дворцы) или для обзора внешнего пространства (крепости), но ради осуществления внутреннего упорядоченного контроля. Дисциплинарный аппарат в идеале должен обеспечивать возможность видеть «всё» и «одним взглядом». Благодаря этому власть становится «цельной» системой, органично связанной с экономией и целями своего механизма. Такая власть действует как множественная, автоматическая и анонимная. Такая власть не есть вещь, которой можно обладать; она действует как механизм. Именно сам механизм как целое производит власть; власть функционирует через отношения власти и поддерживает себя своими собственными механизмами. И, что самое замечательное, такая власть кажется тем менее «телесной», чем искуснее она организована.

---

[1] Там же. С. 203.

[2] Там же. С. 206.

[3] Там же. С. 223.

[4] «Я полагаю, что общества XVIII века изобрели дисциплину, потому что великие механизмы устрашения стали одновременно и слишком дорогостоящими, и слишком опасными». (*Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 69.)

Через дисциплину проявляется власть Нормы, которая в XVIII в. присоединяется к другим властям — Закону, Слову, Тексту и Традиции. В конце классической эпохи Норма становится одним из главных инструментов власти. Власть нормализации насаждает однородность. В центре нормализующих процедур, образующих индивида как проявление и объект одновременно и власти, и знания, стоит *экзамен*. В экзамене комбинируются иерархический надзор и нормализующее наказание, обеспечиваются дисциплинарные функции распределения и классификации, формирование клеточной, органической, генетической и комбинированной индивидуальности. В экзамене реализуются те дисциплины, которые Фуко характеризует как модальности власти, учитывающей индивидуальные отличия.[3]

Дисциплина отмечает тот момент, в котором происходит «оборот политической оси индивидуализации». Если в феодальном (и некоторых других) обществе задействованы процедуры «восходящей» индивидуализации (чем больше у человека власти, тем больше он выделяется как индивид), то в дисциплинарном режиме индивидуализация является «нисходящей» (ребёнок, больной, сумасшедший и преступник индивидуализируются в большей степени, чем взрослый, здоровый, нормальный и законопослушный). Индивид — это вымышленный атом идеологического представления об обществе, но в то же время он представляет собой реальность, созданную той специфической технологией власти, которую Фуко называет *дисциплиной*. Власть не «исключает», «подавляет», «цензурирует», «маскирует», как это представлялось теоретикам Франкфуртской школы; с точки зрения Фуко, она прежде всего *производит*.

---

[1] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 249.

[2] Там же. С. 250.

[3] Говоря о Норме и нормализующей власти экзамена, Фуко ссылается на книгу Кангийема «Нормальное и патологическое», о которой у нас уже шла речь. Однако трудно удержаться от соблазна указать ещё одно влияние Кангийема — Кангийема-инспектора, прославившегося своей свирепостью, и Кангийема-экзаменатора, когда-то доставившего немало неприятных переживаний юному Фуко.

Если проказа, о которой шла речь в «Истории безумия», породила ритуалы исключения, то чума породила дисциплинарные схемы. Карантинные меры против чумы в XVII в. представляют собой множественные подразделения, индивидуализирующие распределения и глубинную структуру надзора и контроля. Если изгнание прокажённого символизировало мечту о создании «чистого» общества, то домашний арест зачумлённого — мечту о дисциплинированном обществе. Разделённый на клетки город, поражённый чумой, — это утопия совершенно управляемого города. Эти две схемы различны, но не несовместимы; напротив, они постепенно сближаются. В XIX в. в психиатрической лечебнице, тюрьме, исправительном доме к пространству исключения применили технику дисциплинарного распределения. Эти учреждения контроля над индивидом действуют в режиме бинарного разделения и клеймения (нормальный/ненормальный).

Основной моделью и архитектурным образом такого бинарного разделения Фуко считает «Паноптикон» Дж. Бентама — здание в форме кольца, в центре которого возвышается наблюдательная башня; по периметру здания расположены камеры, имеющие внутреннее и наружное окна и потому просматривающиеся из башни. В отличие от традиционной темницы, здесь сохраняется лишь функция заточения, а функции лишения света и сокрытия устраняются. Видимость становится ловушкой для заключённого, тогда как тьма защищала его. Заключённый является объектом информации, но не субъектом коммуникации: он постоянно остаётся видимым, но сам не видит других заключённых и надзирателей. Толпа здесь заменяется исчислимым и контролируемым множеством. Основная цель «Паноптикона» — привести заключённого в состояние сознаваемой и непрестанной видимости, обеспечив «автоматическое» функционирование власти. Архитектурный аппарат «Паноптикона» представляет собой машину, создающую и поддерживающую отношение власти независимо от отправляющего её человека.[1] В своих бразильских лекциях Фуко заявил, что «для нашего общества Бентам важнее, нежели Кант и Гегель»[1], потому что «сегодня мы живём в обществе, в основе своей запрограммированном Бентамом, в паноптическом обществе»[2].

---

[1] Проект Дж. Бентама так и не был реализован в Англии; первый «Паноптикон» был построен в России (правда, строительство не было закончено из-за начавшейся русско-турецкой войны). Младший брат Дж. Бентама — С. Бентам — спроектировал описанное выше сооружение, которое должно было соединить в себе функ-

Последователь Фуко М. Саруп[3] отмечал сходство идеи постоянного надзора за душевнобольным с образом всевидящего христианского Бога. Впрочем, уже сам Дж. Бентам писал, что здание Паноптикона «подобно улью, которого каждая ячея открыта взору того, кто находится в средоточии. Надзиратель, быв сокрыт, действует, подобно невидимому Духу; но Дух сей в потребном случае может существенным образом доказать своё присутствие»[4]. Дж. Бентам, кстати, предлагал Александру I создать построенное по паноптическому принципу законодательство, в котором закон можно было бы обозревать из одной точки — «начала общей пользы»[5].

Бентам сформулировал основной принцип дисциплинарной власти: власть должна быть невидимой и недоступной для проверки. Этот механизм автоматизирует власть и лишает её индивидуальности. Принцип власти состоит не в человеке, а в определённом распределении тел, поверхностей, света и взглядов. «Паноптикон — чудодейственная машина, которая, как бы её ни использовали, производит однородные воздействия власти».[6] Реальное подчинение здесь механически рождается из воображаемого отношения; власти здесь нет нужды прибегать к грубому насилию. Но, что ещё важнее, заключённый, помещённый в поле видимости и знающий об этом, сам принимает на себя ответственность за властное принуждение; он «впитывает» в себя отношение власти, сам становясь началом собственного подчинения. Внешняя власть становится *бестелесной*, и её победа достигается без физического воздействия.

«Паноптикон» — идеальная форма политической технологии. Он может быть использован для исправления заключённых, лечения больных, контроля над умалишёнными, обучения школьников, надзора за рабочими и принуждения к труду нищих и бездельников. При этом паноптическая схема позволяет совершенствовать отправление власти: уменьшает чис-

---

ции фабрики, тюрьмы и общежития. (См.: *Эткинд А.* Фуко и имперская Россия: дисциплинарные практики в условиях внутренней колонизации // Мишель Фуко и Россия. С. 175.) А в 1809 г. В Санкт-Петербурге С. Бентам по тому же принципу построил судостроительную школу. (См.: *Приамурский Г. Г.* Петербургский Паноптикон // Петербургские чтения-97. СПб., 1997. С. 165–168.)

[1] *Фуко М.* Истина и правовые установления. С. 108.

[2] Там же. С. 123.

[3] *Sarup M.* An introductory guide to post-structuralism and postmodernism. N.Y., 1988.

[4] *Бентам И.* Паноптика / Рассуждение о гражданском и уголовном законоположении. СПб., 1805–1811. Т. 3. С. 267.

[5] См.: *Пыпин А. Н.* Русские отношения Бентама // Вестник Европы. 1869. № 2. С. 774.

[6] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 296.

ло представителей власти, увеличивая число тех, кто подвергается её воздействию. Более того, власть здесь действует даже раньше, чем совершаются преступления. Власть воздействует непосредственно на индивидов, не нуждаясь для этого ни в каких средствах, кроме архитектурных и геометрических. Паноптическое устройство — это способ заставить отношения власти действовать в той или иной функции, а саму функцию — действовать через отношения власти. Словом, власть здесь представляет собой ничто иное, как чистое знание, а знание исчерпывающим образом является властью.

Обращение к теме паноптизма Фуко считает чрезвычайно важной и по ещё одной, сугубо философской причине: со времён Канта пространство подверглось обесцениванию, философу надлежало мыслить время. Фуко считает необходимым вновь мыслить в философии пространство, к которому уже обратились такие историки, как М. Блок и Ф. Бродель.[1]

«Паноптикон», помимо прочих своих «достоинств», идеально вписывается в демократическую модель общества: любой желающий может обозреть это функционирование власти. К тому же, здесь нет никакой тирании, поскольку действуют не люди, но устройство. Отправление власти отныне может контролироваться всем обществом. Паноптизм даже требует такого «демократизма»: власть должна отправляться в самых глубинах общества и в мельчайших его частицах. Паноптизм становится общим принципом новой «политической анатомии», цель и объект которой — отношения дисциплины. «Паноптикон» предоставляет формулу того, что Фуко назвал *дисциплинарным обществом*. «Мы гораздо меньше греки, чем мы думаем, — пишет Фуко. — Мы находимся не на скамьях амфитеатра и не на сцене, а в паноптической машине, мы захвачены проявлениями власти, которые доводим до себя сами, поскольку служим колёсиками этой машины».[2]

Дисциплинарная модальность власти не заменила все другие, но пропитала их изнутри, обеспечив распространение властных отношений до уровня бесконечно малых величин. В дисциплинарном обществе индивид не подавляется, а заботливо производится. «Если бы власть всегда была лишь репрессивной, — говорил Фуко в 1977 г., — если бы она никогда не делала ничего другого, кроме как говорила “нет”, вы полагаете, ей в самом деле стали бы повиноваться?»[3].

Образование дисциплинарного общества, по Фуко, является частью экономических, юридическо-политических и научных процессов. Во-первых, дисциплины как техники упорядочения человеческих множеств должны отвечать трём критериям: 1) отправление власти должно быть максимально дешёвым (и экономически, и политически); 2) действия этой власти должны быть максимально сильными и распространяться как можно дальше; 3) «экономический» рост власти должен быть связан с производительностью аппаратов, внутри которых она отправляется. Во-вторых, хотя паноптическая модальность власти на элементарных уровнях и не зависит напрямую от крупных политическо-юридических структур общества, она в то же время не является абсолютно независимой от них. Первое опирается на второе, а второе находит реализацию в первом. В-третьих, в XVII в. техники дисциплины переступают «технологический» порог, за которым формирование знания и увеличение власти укрепляют друг друга в круговом процессе. Всякий механизм объективации теперь используется как инструмент подчинения, а всякий рост знания может порождать новые знания.

---

[1] См.: Око власти // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 224–225.

[2] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 318.

[3] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 148.

«Паноптикон» — очень значимый образ в теории надзора и наказания, развиваемой Фуко. Как замечает С. Элден, «Паноптикон... — это кульминация технологии власти...»[1]. Основной технологией властного контроля выступает деление, подобное классификационному. Это — модель дисциплинарного общества, в исторической основе которого лежит комбинация силовых (военных) мер и противоэпидемических приёмов. Французская полиция, модель которой немедленно скопировали все европейские правительства, утверждает Фуко, является близнецом Паноптикона.[2] И именно из Паноптикона родилась современная тюрьма.[3] Паноптическое наблюдение основано на принципе «невидимой власти», который противоположен абсолютистскому принципу театральной демонстрации «тела» монарха. Этот новый тип власти позволяет наблюдателю видеть всё, оставаясь невидимым. Но самое важное здесь в создании паноптического пространства дисциплины, в котором власть становится «нетелесной» и всепроникающей. Этот момент очень важен для понимания истории в целом, предлагаемого Фуко: способы поведения людей в различные исторические эпохи аккумулированы в способы разметки пространства, в котором помещаются интересующие человека объекты и явления. Отметим сходство этой мысли Фуко с представлением Делёза о «территории».[4]

---

[1] *Elden S.* Plague, Panopticon, Police // Surveillance & Society. 2003. № 1(3). P. 247.

[2] См.: *Foucault M.* Dits et ecrits. T. I. P. 729.

[3] Эта тема весьма популярна среди западных исследователей. Отметим весьма любопытную работу К. Норриса (Norris C. From personal to digital: (CCTV, the Panopticon and the technological mediation of suspicion and social control) // Surveillance and Social Sorting: (Privacy Risk and Automated Discrimination). Ed. D. Lyon. L., 2003. P. 249–281.), в которой проводятся параллели между лечением чумы и кабельным телевидением. См. также: *Nettleton S.* Power, Pain and Dentistry. Buckingham, 1992; *Nettleton S.* Inventing mouths: disciplinary power and dentistry // Reassessing Foucault: Power, Medicine and the Body. Ed. by C. Jones, R. L. Porter, 1994. P. 73–90.

[4] См.: *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? Пер. С. Н. Зенкина. СПб.: «Алетейя», 1998. С. 88.

Фуко обращается к теме, заявленной в подзаголовке книги, и говорит о том, что *форма тюрьмы* возникла раньше, чем её стали систематически использовать в уголовном праве. Эта форма образовалась вне судебного аппарата, в пространстве процедур, направленных на распределение индивидов в пространстве и централизации знания о них. Поэтому тюрьмы похожи на заводы, школы, казармы и больницы. Тюрьма не была сначала лишением свободы, к которому потом добавилась техническая функция исправления. Она с самого начала была предприятием по изменению индивидов, которое действует в правовой системе благодаря лишению свободы. Тюрьма доводит до наибольшей интенсивности те процедуры, которые действуют в других дисциплинарных механизмах. Принципами тюрьмы являются 1) изоляция, 2) постоянный труд, 3) право в той или иной мере определять способ наказания. Тюрьма, говорит Фуко, одерживает победу над правовой системой. Ведь тюрьма — не только место отправления наказания, но и место наблюдения за осуждёнными. «Тюрьмы должны рассматриваться как места формирования клинического знания о заключённых».[1] Именно в тюрьме тема «Паноптикона» обретает привилегированное место практического осуществления. «Паноптикон» стал архитектурной программой большинства тюремных проектов первой половины XIX в., и до сих пор сохраняет своё значение. Паноптическая схема создаёт тюрьму-машину.

В то же время, правонарушитель превращается в индивида, подлежащего познанию. Объектом возможного знания он делается именно как точка приложения карательных механизмов. Тюремный аппарат воздействует не на правонарушение и не на правонарушителя, но на *делинквента*. Делинквента характеризует не преступление, а сама его жизнь. Это значит, что преступник существовал ещё до момента преступления и даже вне его. Так возникает понятие «опасного» индивида. Пенитенциарная техника, говорит Фуко, основывается на родстве между преступником и преступлением. «Тюрьма... есть место, где власть, более не рискующая проявляться открыто, молчаливо создаёт поле объективности, где наказание может открыто функционировать как терапия, а приговор вписывается в дискурсы знания».[2]

Поскольку тюрьма сама постоянно плодит делинквентов, она выступает с критикой самой себя, однако единственным средством преодоления невозможности осуществления исправительного проекта служит его постоянное возобновление. В тюрьме XX столетия, говорит Фуко, используются все те же принципы, что и в тюрьме столетия XIX-го: 1) принцип исправления; 2) принцип классификации; 3) принцип модуляции наказаний; 4) принцип работы как обязанности и права; 5) принцип пенитенциарного воспитания; 6) принцип технического обеспечения заключения; 7) принцип вспомогательных институтов. На юридическое лишение свободы синхронно накладывается система, содержащая четыре элемента: 1) элемент сверхвласти (как дисциплинарное «дополнение» тюрьмы); 2) элемент вспомогательного знания (производство пенитенциарной «рациональности»); 3) элемент обратной эффективности (фактическое возобновление преступности); 4) элемент утопического удвоения (бесконечное повторение «реформ», изоморфных с дисциплинарным функционированием тюрьмы). «Провал» тюрьмы отнюдь не случаен, утверждает Фуко, он служит поддержанию делинквентности, поощрению рецидивизма и преобразованию случайного правонарушителя в устойчивого делинквента. «...Тюрьма... имеет целью не устранение правонарушений, а скорее различение их, распределение и использование...»[1] Тюрьма стремится вписать нарушение закона в общую тактику подчинения. Иными словами, система наказания обеспечивает общую «экономию» противозаконностей[2].

---

[1] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 363–364.

[2] Там же. С. 375.

«Я не говорю, что гуманитарные науки возникли из тюрьмы», — подчёркивает Фуко.[3] Однако гуманитарные науки смогли образоваться и произвести на всём пространстве эпистемы глубокие изменения только потому, что они были порождены новой модальностью власти, включающей определённую политику тела и метод, делающий массу людей послушными. Эта политика потребовала включения в отношения власти определённых отношений знания и принесла с собой новые процедуры индивидуализации. Познаваемый человек явился объектом того нового типа господства, который тесно связан с *наблюдением*. Та политическая проблема, которую Фуко затрагивает в связи с анализом тюрьмы, — возрастание использования механизмов нормализации.

Фуко заканчивает книгу заявлением о том, что она должна послужить историческим фоном для различных исследований о власти нормализации и формирования знания в современном обществе. Как мы скоро увидим, такой анализ он в какой-то мере предпринял в трёхтомной «Истории сексуальности». Однако существует ещё как минимум пара ненаписанных книг, материал которых можно найти в лекциях Фуко и к которым мы обратимся ниже.

Книга «Надзирать и наказывать» стала одним из самых популярных и наиболее часто цитируемых текстов Фуко, прежде всего, благодаря той концепции знания-власти, которую автор коротко изложил на нескольких страницах в начале своего шедевра. Как писал Делёз, «он стал автором той новой концепции власти, которую искали многие, но не смогли ни обнаружить, ни сформулировать».[1] Делёз в своей статье дал очень тонкий анализ концепции власти Фуко и открыто заявил о революционном характере книги Фуко: «Можно сказать, что всё это выглядит как появление чего-то нового после Маркса. Похоже на то, что заговор молчания вокруг Государства оказался, наконец, нарушенным... Цель книги Фуко — иная теория, иная практика борьбы, иная стратегическая организация».[2]

---

[1] Там же. С. 399.

[2] В 1976 г. Фуко пояснял: «Очень рано, в XIX в., заметили, что тюрьма по большей части делала из осуждённого неисправимого преступника. Думаете, не нашлось бы других средств наказывать, если бы эта профессонализация преступника не позволяла создавать “резерв власти”...?». (*Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 66).

[3] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 449.

Здесь Делёз уже с полным правом говорит о «машинности», ведь Фуко дал замечательный образ паноптической машины. Делёз акцентирует внимание на утверждении Фуко о том, что «Паноптикон» — «диаграмма механизма власти, сведенной к ее идеальной форме»[3], а не просто архитектурно-оптическая система. Диаграмма — это уже не архив, подчёркивает Делёз, это «картография, равнообъёмная любому социальному полю. Это абстрактная машина».[4] Диаграмм существует столько же, сколько социальных полей в истории. Диаграмма действует как «имманентная и неунифицирующая причина, коэкстенсивная всему социальному полю», причём под имманентной причиной Делёз понимает такую причину, которая актуализируется в своём следствии и в нём же дифференцируется.[5] Диаграмма — это «абстрактная машина», выступающая как причина внутренней организации конкретных взаимодействий, осуществляющих с её помощью эти взаимодействия, происходящие не «наверху», а в самой ткани схем взаимодействия.

«Надзирать и наказывать» обычно понимают как книгу, описывающую современное западное общество как «общество заключения».[6] Задним числом Фуко пытался отмежеваться от подобных утверждений, однако нельзя не признать, что эта мысль в его книге проводится вполне отчётливо. Но, несмотря на это, у книги был ещё один смысл, который поздний Фуко часто подчёркивал: она призывала к преобразованию отношения западного человека к самому себе и к миру, в котором он живёт. Иными словами, к миру, который он привык узнавать благодаря традиции.

---

[1] *Делёз Ж.* Новый картограф / Фуко. С. 48.

[2] Там же. С. 55.

[3] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. С. 299–300.

[4] *Делёз Ж.* Новый картограф / Фуко. С. 60.

[5] «Или, точнее, имманентной является такая причина, которую актуализирует, интегрирует и дифференцирует её же следствие». (Там же. С. 63.)

[6] Очень показательно впечатление интеллектуала-«неспециалиста», перуанского романиста М. Варгаса Льосы: «...Меня не слишком убедили его рассуждения о том, что история европейского Запада — это история многочисленных институционных репрессий, когда с помощью тюрьмы, больницы, секса, правосудия и законов власть колонизировала все пространства свободы, дабы подавить любое инакомыслие, любые протесты». (*Варгас Льоса М.* Похождения скверной девчонки. Пер. Н. Богомоловой. М.: «Иностранка», 2007. С. 244.)

Выходу книги в свет предшествовала шумиха в прессе. За неделю до её официального выпуска в продажу в «Le Nouvel Observateur» под заголовком «Рождение тюрьмы» были напечатаны выдержки, разжёгшие интерес потенциальных читателей.[1] За три дня до «премьеры» в «Le Monde» был напечатан материал, представлявший собой компиляцию из интервью Фуко с Роже-Полем Дрюи и эссе Кристиана Жамбе, который настаивал на том, что новая книга Фуко целиком и полностью вписывается в традицию школы Анналов.[2] Июньский номер ежемесячника «Magazine littéraire» вышел с портретом Фуко на обложке и содержал подборку материалов, посвящённых философу, включая большое интервью[3], эссе Бернара-Анри Леви[4] и беседу Раймона Беллуа и Жака Ревеля об отношениях Фуко с исторической наукой[5]. Кроме того, Фуко дал интервью «Les Nouvelles Littéraires»[6] и итальянскому еженедельнику «L'Europeo»[7] (итальянский перевод «Надзирать и наказывать» вышел только в 1978 г.).

Все рецензии и обзоры, появившиеся после выхода книги в свет, были доброжелательны. Жан-Поль Энтувен подвёл общий итог, заявив, что после прочтения книги можно лишь прислушиваться к шуму восстания в Туле и к голосам подростков, повесившихся в своих камерах.[8] Книга раскупалась очень быстро, и к концу года вышло второе издание. В декабре «Critique» посвятил Фуко отдельный выпуск. Большая статья Ф. Эвальда сослужила ему хорошую службу: после неё он стал ассистентом Фуко в Коллеж де Франс. Едва ли не единственным откликом невосторженного характера стала статья Франсуа Рустана, психоаналитика, работавшего с Фуко в Венсенне. Рустан заметил, что взгляд — это ловушка не только для заключённого, но и для власти: там, где всё становится прозрачным, увидеть уже ничего нельзя, ибо исчезает граница между светом и тенью. Жан Пьель отказался печатать эту статью, однако Фуко всё-таки узнал о ней, сильно разозлился и во всеуслышание заявил, что публикация этого эссе дорого обошлась бы Рустану. Рустан, впрочем, не испугался и напечатал статью в журнале Сартра.[1] Фуко долго ворчал, но, не будучи злопамятен, в конце концов забыл об этом выпаде.

---

[1] *Foucault M.* Naissance des prisons // Le Nouvel Observateur. 1975. 17 février.

[2] *Jambet Ch.* L'Unité de la pensée: une interrogation sur les pouvoirs // Le Monde. 1975. 21 février.

[3] Entretien sur la prison: le livre et sa méthode // Magazine Littéraire. 1975. № 101. P. 27–35.

[4] Lévy B.-H. Le Système Foucault // Magazine Littéraire. 1975. № 101. P. 7–10.

[5] Foucault et les historiens // Magazine Littéraire. 1975. № 101. P. 10–12.

[6] *Foucault M.* Sur la sellette (avec J.-L. Enzine) // Les Nouvelles Littéraires. 1975. 17 mars.

[7] *Scianna F.* Il Carcere visto da un filosofo francese // L'Europeo. 1975. № 3. P. 63–65.

[8] *Enthoven J.-P.* Crimes et châtiments // Le Nouvel Observateur. 1975. 3 mars. См. также : *Fernandez-Zoïla A.* La Machine à fabriquer des délinquants // La Quinzaine littéraire. 1975. 16–31 mars. P. 3–4 ; *Gallo M.* La Prison selon Michel Foucault // L'Express. 1975. 24 février — 2 mars. P. 65–66 ; *Kanters R.* Crimes et châtiments // Le Figaro Littéraire. 1975. 22 février. P. 17 .

Публикация «Надзирать и наказывать» совпала с выставкой Жерара Фроманже — художника, работавшего со смешанной техникой (фотография и живопись). Некоторые из его работ изображали восставших заключённых из Тула. Фуко написал предисловие к каталогу выставки.[2] В 1976 г. Фроманже написал портрет Фуко (масло, холст).

ГЛАВА 12. БИОПОЛИТИКА

> «...Нужно каждый миг шаг за шагом сопоставлять то, что мы мыслим, и то, что мы говорим, с тем, что мы делаем, и с тем, что мы собой представляем».
>
> М. Фуко. *Политика и этика.*

В мае 1975 г. Фуко во второй раз отправился в США, на этот раз — в университет Беркли. Калифорния понравилась ему гораздо больше, чем восточное побережье. Его приняли очень тепло, хотя в то время он ещё не приобрёл в Америке такую популярность, какая будет сопутствовать ему несколько лет спустя. Атмосфера американских университетов нравилась ему; он притерпелся к студентам, желавшим лично пообщаться с заезжим профессором. Его разговорный английский к этому времени улучшился, и теперь он обходился без переводчика. В Калифорнии Фуко прочитал две открытых лекции и провёл семинар. К сожалению, от его выступлений сохранились только фрагменты, по которым можно понять, что Фуко теперь больше всего интересовала история сексуальности. Он отказался от репрессивной гипотезы В. Райха и утверждал, что власть не подавляет желание, а напротив, производит его[3]. Пожалуй, это первое упоминание о начале работы над многотомной «Историей сексуальности».

---

[1] *Roustang F.* La visiblité est un piège // Les Temps Modernes. 1976. № 356 (mars). P. 1567–1579.

[2] См.: *Fromanger*: Le Désir est partout. P.: Galerie J. Bucher, 1975.

[3] В 1976 г. Фуко говорил, что «надо освободиться от “маркузианства” и “райхианства”, которые нам мешают, заставляя поверить, что сексуальность из всех вещей в мире наиболее настойчиво “подавляется” и “сдерживается” нашим “буржуазным”, “капиталистическим”, “лицемерным” и “виктораинским” обществом». (*Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 90.)

В Калифорнии Фуко занимался не только академическими делами. Он познакомился с местными клубами, которые сыграют роковую роль в его жизни. Кроме того, кто-то из преподавателей предложил ему ЛСД. Приём галлюциногена происходил в торжественной обстановке: ночью, посреди пустыни, под музыку Штокхаузена. Позже Фуко говорил, что первый опыт знакомства с ЛСД стал для него самым действенным сеансом психоанализа: он понял, что Дефер в его жизни занял место сестры Франсин. Во всяком случае, так рассказывал Дефер Мориаку.[1]

Дж. Миллер много рассказывает о пребывании Фуко в Калифорнии. Позволим себе привести его рассказ о посещении коммуны «даосов» в Южной Калифорнии:

> ...Прохладным утром в мае 1975 г. Уэйд и Фуко двигались по дороге, петлявшей мимо сосен Пондероза и гигантских кедров. Воздух, рассказывал Уэйд, был напоён мускусным ароматом чапараля. Оба были ещё под впечатлением от ЛСД-«путешествия».
>
> Добравшись до хижины, они нашли молодого человека... аспиранта по имени Дэвид. Он пригласил Фуко войти и погреться у очага, пока он будет варить кофе. Узнав о знаменитом посетителе, молодые люди из коммуны стали подходить, чтобы поучаствовать в беседе. Сев у входа в хижину, откуда был виден поросший соснами и кедрами склон горы, Фуко с удовольствием отвечал на вопросы окруживших его студентов, играя, по обыкновению, роль современного Сократа.
>
> Один из молодых людей грустно заметил, что чувствует себя совершенным неудачником.
>
> — В молодости нужно быть неудачником, — передаёт ответ Фуко Уэйд. — Вы ничего не сделаете, если не будете неудачником. Это добрый знак. Я в молодости тоже был неудачником.
>
> — Мне стоит рискнуть жизнью? — наивно спросил студент.
>
> — Во что бы то ни стало! Рискните, выйдите из собственной тюрьмы!
>
> — Но мне не хватает решимости.
>
> — Решимости вообще не бывает, — твёрдо сказал французский философ.
>
> — Тогда хотя бы какие-нибудь советы.
>
> — Нет никаких советов! — воскликнул Фуко.
>
> Огонь угасал, и Фуко предложил нарубить ещё немного дров. Взяв несколько поленьев, сложенных возле хижины, он стал размахивать топором с силой, поразившей Уэйда. Тот сделал фотографию,

---

[1] *Mauriac C.* Le Temps accompli. P.: Grasset, 1991. P. 44.

которая очень понравилась самому Фуко и, будучи вставлена в рамку, украшала гостиную в его парижских апартаментах.

Когда вся компания снова собралась перед очагом, другой молодой человек сказал, что нуждается в психотерапии и спросил у Фуко, какую её разновидность он посоветовал бы.

— Фрейдистская отлично подойдёт, — сказал философ.

Уэйд, увлекавшийся теориями друга Фуко Делёза, был удивлён:

— Я думал, шизоанализ лучше, — сказал Уэйд, ссылаясь на революционное видение психологии, которое Делёз и Гваттари представили в "Анти-Эдипе".

Фуко разразился смехом. Наконец успокоившись, он... сказал:

— Не может быть общей теории психоанализа — каждый должен создать её для себя.

Компания решила пройтись пешком к близлежащему горному озеру. Пока одни молодые люди плавали, другие собрались вокруг философа, сидевшего на скале у водопада.

Дэвид возобновил беседу:

— Мишель, вы счастливы?

Фуко, как рассказывает Уэйд, приосанился:

— Я доволен своей жизнью, — сказал он. — Но не самим собой.

Дэвид был озадачен:

— Иными словами, — спросил он, — вы не видите оснований гордиться собой, но довольны тем, как обернулась ваша жизнь?

— Да, — сказал философ.

— Но мне кажется, — заметил Дэвид, — что здесь трудно провести различие. Если вам по душе то, как сложилась ваша жизнь, и вы чувствуете некоторую ответственность за это, то, мне кажется, вам и самому должно быть хорошо.

— Что ж, — передаёт ответ Фуко Уэйд, — я не чувствую себя ответственным за то, что происходит со мной в жизни.

Дэвид всё ещё был озадачен:

— Но разве вы не согласны с Ницше, который утверждал, что очень важно попытаться ощутить волю, благодаря которой вы делаете себя человеком?

— Нет, — сказал Фуко, — я не думаю, чтобы Ницше так говорил... Ницше говорил о том, сколь мало человек ответствен за свою природу, особенно в том, что касается его нравственного состояния. Нравственное состояние конституируется индивидуальным бытием. Человек на самом деле не автономен, он складывается под давлением моральной традиции.[1]

---

[1] *Miller J.* The Passion of Michel Foucault. P. 282–283.

Вернувшись в Париж, Фуко предложил Р.-П. Дрюи проект книги. Дрюи, со своей стороны, предложил напечатать ряд интервью, прояснявших наиболее неясные моменты в философии Фуко. Фуко согласился, было проведено около десяти сессий, в результате которых было записано 15 часов бесед, составивших три сотни страниц в машинописи. Фуко всё сильнее раздражала необходимость говорить о своём прошлом, тогда как ему хотелось рассказать о своих новых проектах. В конце концов, проект был заморожен. Небольшие фрагменты бесед были опубликованы два года спустя[1], но большая часть до сих пор хранится в архиве Дрюи.

Летом Фуко, вопреки обыкновению, не поехал в Пуатье, отправившись вместо этого в Нормандию, где начались съёмки фильма о Пьере Ривьере. Режиссёром фильма стал Рене Альо; он настоял на том, чтобы съёмки проводились в родной деревне Ривьера, а все роли исполняли местные жители. Фуко много бродил по деревне и её окрестностям и познакомился со старой женщиной, которая ещё помнила, что в детстве её пугали: «вот придёт Пьер Ривьер и заберёт тебя!». Проект сразу столкнулся с финансовыми затруднениями и, чтобы преодолеть их, Фуко подписал контракт с «Gallimard», о чём впоследствии жалел. Режиссёр тоже перестал нравиться ему: любительские съёмки, которые должны были добавить реализма, напротив, внесли неестественность. Фуко считал, что гораздо лучше фильм получился бы у немецкого режиссёра Шрётера. Впрочем, в беседе с Ф. Шателье Фуко сказал, что выпустил книгу о Ривьере как раз с тем, чтобы все, кого она заинтересует, в том числе кинематографисты, сделали из неё то, что захотят, и хвалил постановку Альо[2]. А в интервью с Ж. Готье он сказал, что фильм прибавил истории Ривьера новое измерение, которое невозможно было задать в книге — заново поставил вопрос: кто же такой Пьер Ривьер?[3]

В сентябре 1975 г. Фуко принял участие в акции протеста против казни одиннадцати противников франкистского режима в Испании. Инициатором создания группы протеста выступила Катрин фон Бюлов; к ней немедленно присоединились Клод Мориак, Жан Даниэль, Роже Дебрэ, Константин Коста-Гаврас, Жан Лакотюрье и католический священник отец Ладуз. Во время рабочей встречи[4] возникла идея отправиться в Испанию и организовать там пресс-конференцию. Манифесты и демонстрации уже не представлялись такими действенными, как прежде. Фуко, впрочем, больше привлекала идея распространения листовок на улицах Мадрида. В конце концов, сошлись на компромиссном варианте: пресс-конференция, на которой будет зачитано заявление группы. Фуко написал текст, в котором требовал соблюдения норм правосудия. Его подписали, среди прочих, Сартр, Луи Арагон, Андре Мальро, Пьер Мендес Франс и Франсуа Жакоб. Из уважения к феминизму в группу хотели включить хотя бы одну женщину. Сперва на эту роль предложили Катрин Денёв, однако она была занята на съёмках, и тогда фон Бюлов предложила Симону де Бовуар, что вызвало яростный протест со стороны Фуко.[1] В конце концов, группа осталась чисто мужской. Ж. Даниэль обеспечил публикацию в «Le Nouvel Observateur», а Лакотюрье добился разрешения на семичасовое пребывание группы в Испании, где фашизм уже шёл к своему краху, но всё ещё был силён и опасен. Надежды на спасение осуждённых не было, однако французские интеллектуалы считали своим долгом вмешаться в происходящее.

---

[1] *Droit R. P.* Foucault, passé-frontières de la philosophie // Le Monde. 1986. 6 septembre.

[2] Pourquoi le crime de Pierre Rivière? Dialogue: Michel Foucault et François Châtelet // Pariscope. 1976. 10–16 novembre. P. 5–7.

[3] *Foucault M.* Le retour de Pierre Rivière (entretien avec G. Gauthier) // La Revue du cinema. 1976. № 312. P. 37–42.

[4] Когда Мориак пришёл на встречу, он был поражён видом Фуко, нянчившего на руках годовалого сына фон Бюлов. Фуко, вообще редко сталкивавшийся с детьми, на сей раз проявил необыкновенную внимательность, и подарил ребёнку пижаму со слониками.

В Мадрид они прилетели 22 сентября; Монтан забронировал номера на двадцатом этаже гостиницы «Terre de Madrid», там же организовали пресс-конференцию, на которой присутствовали несколько испанских журналистов и представители иностранной прессы. Посетив редакцию подпольной газеты, французы вернулись в гостиницу. Перед началом пресс-конференции киноактёр Ив Монтан зачитал французский текст заявления перед журналистами. Когда Дебрэ читал испанский перевод, в зал ворвались полицейские в штатском и приказали всем оставаться на своих местах. «Мы арестованы?», — спросил Фуко через Коста-Гавраса, служившего переводчиком. Полицейские ответили: «Нет, но вы должны оставаться на местах». У Фуко в руках было несколько экземпляров заявления; когда полицейский потребовал отдать их ему, Фуко отказался, и завязалась драка. Мориак вспоминал этот инцидент: «Бледный, напряжённый, дрожащий, готовый принять удар и ответить на него, он продолжал борьбу, совершенно бесполезную, очень опасную, вызывающую восхищение, великолепный в своём неповиновении, своей агрессивности и мужестве, и все чувствовали, что для него это была и физическая реакция, и моральный принцип: телесная невозможность пойти на поводу у полицейского и подчиниться ему».[2] (Несколько дней спустя Фуко прокомментировал это происшествие в «Libération»: «Я считаю, что полицейский должен применять физическую силу. Всякий, кто выступает против полицейских, не должен позволять им лицемерно прятаться за спиной законов, которым-де нужно немедленно повиноваться. Они должны быть тем, что они собой представляют, и показать себя во всей красе».[1]) Фуко сдался только после вмешательства Мориака. Драка не лишила его чувства юмора, и он прошептал: «Если бы у него был автомат, я бы, конечно, сдался быстрее».[2] Ив Монтан потом долго ещё восхищался храбростью Фуко. Но это было позже, а сразу после инцидента, словно услышав Фуко, в зал вбежали автоматчики; на всех, включая журналистов, надели наручники и выволокли из зала. Фуко описывал эту сцену в том же интервью:

---

[1] См.: *Bülow C. von* Contredire est un devoir // Le Débat. № 41. 1986. P. 168–178.

[2] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'esperance est violente. P. 561.

> Ив Монтан шёл последним. Он шёл по ступеням гостиничной лестницы, по обе стороны которой рядами стояли вооружённые полицейские. Перед входом полиция расчистила квадрат, а автобусы стояли довольно далеко. Позади автобусов толпилось несколько сотен человек, наблюдавших эту сцену. Всё это напоминало сцену из «Z», где Ламбраки, левого депутата, бьют дубинкой. Монтан держался очень гордо, голова откинута назад, и шёл он очень медленно. В тот момент мы по-настоящему ощущали присутствие фашизма. Люди смотрели невидящими взглядами, словно уже видели эту сцену сотни раз. И в то же время эта печаль... И эта тишина.[3]

Французов отвезли в аэропорт и подвергли изнурительно долгому обыску. Потом их погрузили в самолёт. Здесь произошёл новый инцидент: полицейский обругал отца Ладуза, и Коста-Гаврас крикнул по-испански: «Abajo fascismo, abajo Franco!». Полицейский велел ему выйти из самолёта; Коста-Гаврас отказался. Начались новые препирательства и новое ожидание. Пока полицейскому разъясняли, что новый арест послужит причиной международного скандала, поскольку самолёт формально представляет собой французскую территорию, Монтан демонстративно раздавал листовки пассажирам. В конце концов, самолёт всё-таки взлетел и взял курс на Париж, где его уже ждали журналисты и фотографы.

Несколько дней спустя Фуко, Дефер и Мориак организовали демонстрацию перед испанским посольством. Когда молодой гошист предложил Фуко посетить собрание его группы и поговорить о Марксе, Фуко взорвался: «Не говорите мне больше о Марксе! Я больше не желаю ничего слышать об этом человеке! Обратитесь к тем, кто всё это натворил. К тем, кто оплачивал всё это. Обратитесь к марксистским функционерам. С меня довольно Маркса!».[4] Фуко выразил общее настроение левых интеллектуалов: к середине 1970-х гг. Маркс, безраздельно царивший в умах последние тридцать лет, перестал быть авторитетом. Причину этой перемены Фуко сформулировал в 1983 г.: «...Я принадлежу к поколению, присутствовавшему при крахе большинства утопий, родившихся в XIX и в начале XX в.; кроме того, оно увидело, к каким извращённым и порою пагубным последствиям приводили проекты, в высшей степени благородные по своим намерениям».[1] 27 сентября, когда в Испании казнили пятерых осуждённых, действия франкистского режима вызвали бурю протестов: девять стран-участниц ЕЭС отозвали своих послов из Испании, Ватикан выразил неодобрение, а Мексика призвала исключить Испанию из ООН. В Лиссабоне дотла сожгли испанское посольство. Французское правительство безмолвствовало; тем больше поводов было для стихийных демонстраций.

---

[1] Libération, 1975. 24 septembre. P. 7.

[2] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'esperance est violente. P. 562.

[3] Libération, 1975. 24 septembre. P. 7.

[4] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. III: Et comme l'esperance est violente. P. 581.

Фуко, Мориак и Дефер участвовали в демонстрации на Площади Республики. Мориак, бывший секретарь де Голля, был в толпе гошистов, которую полиция забрасывала гранатами со слезоточивым газом. Толпа попыталась поджечь Испанский банк. Столкновения с полицией продолжались до позднего вечера. Поскольку ночь была холодной, Фуко и Дефер отправились на улицу Вожирар за тёплой одеждой. В это время полиция перешла в наступление. Мориак спрятался в одном из внутренних двориков и оттуда наблюдал за побоищем. Фуко и Дефер вернулись около трёх часов утра и как раз поспели к массовой драке.

20 ноября умер Франко. Фуко использовал это «маленькое, но приятное событие» как повод заявить о том, что власть вступила в новую фазу развития и стала био-властью.[2] В лекции 17 марта 1976 г. он говорил, что смерть Франко — событие, чрезвычайно интересное в силу своей символической перегруженности: «умирал тот, кто обладал суверенной властью над жизнью и смертью и пользовался ею с известной всем жестокостью самого кровавого из всех диктаторов, кто в течение сорока лет установил абсолютное господство права суверена в отношении жизни и смерти и кто в тот момент, когда приближалась его собственная смерть, обрёл некую новую область власти над жизнью, которая представляла не только возможность устроить жизнь, заставить жить, но и в конечном счёте заставить индивида жить вне самой смерти».[3] Политическая биовласть заставляет людей жить даже тогда, когда они давно уже должны быть мертвы. Франко сам оказался в руках этой биовласти, которая даже не заметила, что он умер.

С этого времени началась многолетняя дружба Фуко и Монтана, продолжавшаяся до самой смерти философа. Кроме того, Фуко подружился с Симоной Синьоре, которую он называл «моя подруга». Они часто встречались и подолгу болтали по телефону. Эта троица постоянно устраивала митинги и демонстрации, писала манифесты и ходатайства. Лишь однажды, в 1983 г., у Фуко возникло разногласие с Монтаном, когда он отказался подписать петицию, требующую вмешательства французского правительства в дела республики Чад.

---

[1] Что такое «наказывать»? // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 29–30.

[2] *Foucault M.* Faire vivre et laisser mourir // Les Temps Modernes. 1991. № 535.

[3] *Фуко М.* Нужно защищать общество. С. 262.

Они вместе поддерживали Роже Кнобельшписса, приговорённого в 1972 г. к пятнадцатилетнему заключению за ограбление, факт которого он категорически отрицал. Собственно, сама по себе эта история для нас не так уж важна, однако она во многом позволяет увидеть практическое применение идей Фуко. Кнобельшписса обвинили в ограблении, при котом он присвоил 800 франков. Получив возможность на время покинуть тюрьму, он совершил ряд ограблений, в которых впоследствии признался. Сидя в тюрьме строгого режима, он написал две книги, обличающие несправедливость французской уголовно-юридической системы. Первая из них увидела свет в 1980 г.; на первой странице указывалось, что книга издана при поддержке комитета правозащитников, среди которых значились Фуко, А. Глюксман, Ж. Жене, К. Мориак, Ив Монтан, С. Синьоре, П. Тибо и другие. Фуко написал предисловие: «Это очень сильный документ. В течение десяти долгих лет раздавалось много голосов, участвовавших в дебатах. Есть те, кто относится к этому нетерпимо. Они хотели бы, чтобы институт затеял реформу изнутри, а все посторонние помалкивали. К счастью, всё это не так. Реальные, глубокие перемены возникают из радикальной критики, из заявлений о неприятии и настойчивых требований. Книга Кнобельшписса — часть этого сражения».[1] Фуко проводит мысль, с которой мы уже сталкивались в «Надзирать и наказывать»: «Его приговорили за преступление, которое он упорно отрицает. Как он мог сидеть в тюрьме, не считая себя виновным? Но вы видите, что происходит. Поскольку он сопротивляется, его переводят в тюрьму строгого режима. А поскольку он находится в тюрьме строгого режима, он опасен. “Опасный” в тюрьме, и тем более опасный на свободе. Значит, он способен совершить то преступление, в котором его обвиняют. Неважно, что он отрицает это; главное, что он мог совершить его. И зона строгого режима даёт новые тому доказательства. Тюрьма показывает, что наказание, пожалуй, даже слишком мягко».[2] Предисловие ко второй книге Кнобельшписса написал Клод Мориак.

Когда в 1981 г. заключённый был вновь осуждён (на этот раз — на пять лет) за шесть ограблений, совершённых в 1976 и 1977 гг., «Le Monde» писала об этом приговоре как об исправлении юридической ошибки 1972 г. Правая пресса обрушилась на тех, кто защищал преступника. Фуко немедленно ответил через «Libération»:

---

[1] *Foucault M.* Préface // Knobelspiess R. QHS: quartiers de haute sécurité. P.: “Stock ”, 1980. P. 13.

[2] Ibid. P. 14.

> Что произошло? Человека осудили на пятнадцать лет тюрьмы за ограбление. Девять лет спустя суд в Руане признал приговор чрезмерно строгим. Только что освобождённый, он снова обвиняется в других правонарушениях. И теперь вдруг вся пресса начинает кричать об ошибке и заявляет, что нас обманули и нас одурачили. И о ком они кричат? О тех, кто требовал справедливого правосудия, о тех, кто утверждал, что тюрьма не исправит преступника. Мы хотели бы задать несколько простых вопросов. В чём состояла ошибка? Те, кто всерьёз заявил о тюремной проблеме, говорили в течение многих лет: тюрьма должна наказывать и исправлять. Она наказывает? Возможно. Она исправляет? Конечно, нет. Она не даёт никакой реабилитации, никакого обучения, скорее, она конституирует и укрепляет «делинквентную среду». Тот, кто попадает в тюрьму, украв несколько тысяч франков, выйдет оттуда скорее бандитом, нежели честным человеком. Книга Кнобельшписса прекрасно показала это. Тюрьма в тюрьме, зона строго режима, как правило, производит чрезвычайно озлобленных людей. Об этом говорил Кнобельшписс, об этом говорили мы, и это следует уяснить.[1]

Вскоре после поездки в фашистский Мадрид Фуко вновь отправился в Бразилию, чтобы прочесть ряд лекций в Рио-де-Жанейро и в Сан-Паулу. Здесь он говорил о проблемах урбанизации и роста преступности.[2] Одна из лекций, прочитанных в Рио-де-Жанейро, опубликована, и по ней мы можем судить о том, что Фуко в это время уже формулирует понятие «биополитики». Прежде всего, он говорит о «биоистории» — развитии медицины на биологическом уровне; сама история человека как биологического вида, считает Фуко, начиная с XVIII в. проходит под знаком медикализации. Контроль общества над индивидами осуществляется не только через сознание и идеологию, но через тело и *в* теле. «Тело — биополитическая реальность; медицина — биополитическая стратегия».[3] В Бразилии Фуко стал свидетелем убийства полицейскими журналиста-еврея, бывшего членом нелегальной Коммунистической партии. Его отвращение было столь велико, что он прервал свой визит и вернулся во Францию. Фуко даже сделал публичное заявление в университете Сан-Паулу, сказав, что не желает читать лекции в стране, где попирается свобода. Он оказался под полицейским наблюдением и в последующие годы чувствовал, что его визиты в Бразилию очень не нравятся местному правительству.

---

[1] *Foucault M.* Vous êtes dangereaux // Libération. 1983. 10 juin. Кнобельшписс освободился в 1986 г., а в 1987-м вновь был арестован при попытке ограбления банка.

[2] См.: *Foucault M.* Loucura — uma questão de poder // Journal do Brasil. 1975. November 12.

[3] *Фуко М.* Рождение социальной медицины / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 82.

Так или иначе, Фуко стал лучше разбираться в происходящем в этой стране, и его хвалебные отзывы о местных психиатрах и психоаналитиках сменились более объективной оценкой. В 1977 г. он говорил:

> Я немного знаю Бразилию. Ситуация там крайне сложная. С одной стороны, не подлежит сомнению, что врачи в Бразилии принимают участие в допросах, сопровождающихся пытками. Они дают советы... Известно, что в этом принимают участие психиатры. Я могу вас заверить, что в Рио есть по крайней мере один психоаналитик, который выступает консультантом по пыткам. По крайней мере, мне это сообщили как факт. И это не какой-нибудь захудалый аналитик, он разбирается во всех тонкостях современного психоанализа...
>
> С другой стороны, верно и то, что некоторые психоаналитики и психиатры выступают в оппозиции и становятся жертвами политических репрессий. Во главе весьма значительной демонстрации против репрессий в 1968–69 гг. выступал психоаналитик из Рио.[1]

В ноябре Фуко принял участие в «контр-культурном» коллоквиуме в Нью-Йорке, которым руководил Сильвер Лотринже. В Колумбийском университете собралось около тысячи человек. Фуко прочёл лекцию о сексуальности и участвовал в диспуте с антипсихиатром Р. Д. Лэйнгом. Фуко говорил о том, что в 1960-х гг. начался процесс, в котором одновременно с появлением новых форм фашизма появляются и новые формы осознания фашизма и противостояния ему. Задача интеллектуала — в том, чтобы распознавать фашизм в новых обличьях и бороться с ним. В качестве примеров Фуко указал на психиатрический и тюремный институты и заявил, что разделение на «теоретиков» и «практиков» совершенно устарело, и в современном мире и то, и другое сливаются в одной фигуре. После лекции Фуко о сексуальности один из слушателей обвинил философа в том, что он работает на правительственные органы, ведающие тюрьмами, а также в том, что его визит в Нью-Йорк имеет своей целью сбор информации о радикальных политических движениях в Америке для французского правительства. Во время дискуссии с Лэйнгом человек из зала выкрикнул: «Лэйнгу и Фуко заплатило ЦРУ!». Фуко хладнокровно отвечал: «ЦРУ платит всем, кроме меня. Мне платит КГБ».[2]

В самом конце 1975 г. Фуко, Мориак, Ж.-П. Фай, Д. Гверин и П. Хальбвакс участвовали в демонстрации, требующей улучшения условий жизни солдат срочной службы. Как обычно, Фуко (вместе с Сартром, де Бовуар, Мориаком и др.) подписал манифест, требующий демократизации армии[1]. В ответ правительство развернуло травлю «элементов, деморализующих армию». Фуко реагировал равнодушно. В те же дни он посетил закрытый киносеанс, на котором демонстрировался нелегально снятый фильм об авиабазе в Туре. Когда в зал ворвались блюстители порядка, Фуко, к удивлению молодых гошистов, бросился на полицейского с кулаками. Комиссар полиции отечески попенял столь знаменитому и уже немолодому господину, ведущему себя менее сдержанно, чем молодёжь.

---

[1] Confinement, Psychiatry, Prison (a dialogue with Michel Foucault, David Cooper, Jean-Pierre Faye, Marie-Odile Faye and Marine Zecca) // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 193.

[2] См.: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 312.

17 декабря 1976 г. в Лувре Фуко участвовал в съёмках телепередачи «Апострофы». Темой передачи было «Будущее человека», и, кроме Фуко, в ней участвовали историк Андре Вонтэн и биолог Жан Альбюрже. Ведущий передачи Бернар Пиво предложил Фуко рассказать о своей книге «Воля к знанию». К его удивлению, Фуко отказался говорить о книге и предпочёл обсудить «повседневную жизнь» в Советском Союзе: речь шла о деле эндокринолога из Винницы М. Штерна, приговорённого к восьми годам принудительных работ по обвинению во взяточничестве после того, как двое его сыновей эмигрировали в Израиль, а сам он отказался употребить родительскую власть и заставить их отказаться от эмиграции. На тот момент он уже третий год отбывал наказание в трудовой колонии под Харьковом. Благодаря выступлению Фуко удалось привлечь внимание к делу Штерна Международной конференции в Хельсинки, врач был освобождён и уехал в Париж. Мориак позвонил Фуко и выразил своё восхищение. Когда «Le Nouvelle Observateur» пригласил Фуко для обсуждения книги «Я, Пьер Ривьер...», философ вновь заявил, что говорить о книге ему неинтересно; для него важнее написать статью по делу Штерна. Его предложение не получило отклика.

В те годы Фуко вообще прилагал большие усилия для оказания помощи диссидентам из Восточной Европы. Когда в июне 1977 г. Л. И. Брежнев посетил Париж, Фуко, по обыкновению, почувствовал потребность «что-нибудь предпринять»: вместе с Пьером Виктором он решил организовать встречу французских интеллектуалов с советскими диссидентами. Приглашение подписали двенадцать человек, среди них Сартр, Ф. Жакоб и Р. Барт. Текст гласил: «По случаю визита Леонида Брежнева во Францию мы приглашаем Вас на дружескую встречу с диссидентами из Восточных стран в театр Рекамье, 21 июня в 8.30 вечера».[2] Под приглашением стояли подписи Фуко, Барта, П. Даи, А. Глюксмана, Ф. Жакоба, Ж.-П. Сартра и Л. Шварца. Пришёл Сартр: одряхлевший, почти ослепший, он шёл, поддерживаемый под руку Симоной де Бовуар. Из диссидентов присутствовали Л. Плющ, А. Синявский, В. Буковский, А. Лондон, А. Галич и М. Штерн. Фуко произнёс приветственную речь. В своём белом свитере он мелькал там и тут, выступая и как представитель французских интеллектуалов, и как старший официант. Кроме него, в роли «хозяев» выступали А. Глюксман, Ж. Делёз, Ж.-П. Фай и П. Виктор. Встреча проходила неофициально: маленькие группки перемещались вокруг буфета под звуки русских песен. Фуко с удивлением узнал от Штерна, что многие советские диссиденты ненавидят Сартра за то, что тот отказался встретиться с Солженицыным во время своего визита в Москву. Позже Фуко рассказывал Мориаку, что самым большим желанием Сартра было встретиться с Солженицыным, и что ему, Мишелю Фуко, даже предлагали съездить в США, чтобы встретиться с русским писателем и убедить его подписать манифест, под которым уже стояла подпись Сартра.[1] Неизвестно, действительно ли ему поступало такое предложение, но, так или иначе, к Солженицыну Фуко не поехал.

---

[1] Годом позже он напишет предисловие к книге об армейских судах: *Foucault M.* Préface // *Debard M., Hennig J.-L.* Les Juges Kaki. P.: Alain Moreau, 1977.

[2] *Eribon D.* Michel Foucault. P. 278.

Спустя два дня после выхода в эфир «Апострофов» Фуко был приглашён на завтрак к президенту Жискару д'Эстену. В списке приглашённых значились также Ле Руа Ладюри, Р. Барт и Ф. Соллерс. Фуко заявил, что будет счастлив посетить Елисейский дворец, но только при том условии, что сможет поговорить с президентом о деле Рануцци — детоубийцы из Марселя, которому грозила смертная казнь. Фуко известили, что предложенная им тема для беседы неприемлема, и вычеркнули из списка приглашённых. Позже, в 1978 г., когда группа интеллектуалов намеревалась побеседовать с президентом о проблемах Ирана, Фуко во всеуслышание поддержал их: конечно, давайте пригласим его в бистро!

В эти годы сложилась дружба между Фуко и Мишелем Перро. Историк Ж.-П. Бару предложил обоим сотрудничать при подготовке издания «Паноптикона» Дж. Бентама.[2] У Перро, собирателя раритетов, был редкий экземпляр этой книги. Жарким июльским утром 1976 г. Бару и Перро пришли к Фуко на улицу Вожирар. Хозяин был одет в яркое японское кимоно и очень весел. После интервью, позже вошедшего в издание «Паноптикона», все отправились на террасу пить сок. Книга вышла в маленьком издательстве и почти не имела резонанса. В интервью, а также в послесловии к книге, Фуко повторял то, что уже написал о паноптизме в «Надзирать и наказывать». Однако некоторые части беседы касались злободневных вопросов, в частности, прихода к власти левого правительства. Фуко сказал, что, если бы в «Паноптиконе» заключённые захватили центральную башню, это ничего бы не изменило. Так что, если левые, получив власть, не пожелают переосмыслить её природу, во Франции ничего не изменится.

---

[1] *Mauriac C.* Le Temps immobile 7. Signes, recontres et rendez-vous. P.: "Grasset", 1983. P. 247.

[2] *Bentham J.* Le Panoptique, precedé de "L'Œil du pouvoir", entretien de Michel Foucault. Postface de Michelle Perrot. P.: Pierre Belfond, 1977.

Так оформлялась новая политическая стратегия Фуко. В том же 1976 г. он писал: «...Такова сегодня задача интеллектуала: она очень проста — работа над истиной... Не состоит ли теперь политическая задача в том, чтобы производить истину, бороться за неё везде, где только возможно, сделав из неё точку упрямого сопротивления»[1].

ГЛАВА 13. ВОЛЯ К ЗНАНИЮ

«...Истина и не за пределами власти, и не без власти...»

М. Фуко,
«Политическая функция интеллектуала»

В тот день, когда Фуко закончил править «Надзирать и наказывать», он взялся за работу над новым текстом, внешне совершенно отличным, но исследующим сходную проблематику. «История сексуальности» — самый грандиозный проект Фуко, который он замышлял с самых первых своих книг. Уже в «Истории безумия» он писал: «Во все времена и, по-видимому, во всех типах культуры сексуальность охватывалась системой принуждения; но только в нашей культуре, причем сравнительно недавно, она оказалась строго поделена между Разумом и Неразумием, а следовательно, ступенью ниже, — между здоровьем и болезнью, нормальным и ненормальным».[2] В «Археологии знания» Фуко заговорил об «истории сексуальности», которая представляла бы собой археологический анализ, осуществляемый не в направлении эпистемы, а в направлении этики.[3] В 1965 г., отдавая рукопись «Слов и вещей» Ж. Лебрену, Фуко сказал, что хочет написать историю сексуальности, однако опасается, что не удастся разыскать необходимые архивные материалы. После 1968 г. он вновь обратился к этой идее.

В своей статье 1963 г., посвящённой Батаю, Фуко писал: «Теперь охотно верят, что в современности сексуальность обрела наконец свою природную истину, которая будто бы долго томилась в сумраке христианского мира под разными облачениями, которые единственно наша позитивистская проницательность позволяет ныне разгадывать, — в ожидании полного расцвета». В своей «Истории сексуальности» Фуко опровергает это представление. Многие исследователи (включая самого Эрибона!) утверждают, что вплоть до начала 1970-х гг. Фуко придерживался репрессивной гипотезы сексуальности и только в своём многотомном исследовании пришёл к выводу, что сексуальность в западной культуре не подавляется, но, напротив, всячески акцентируется. Действительно, эта мысль в ясно выраженном виде появляется в лекционном курсе 1974/75 гг. Однако уже в 1963 г., в только что процитированной статье, Фуко замечает: «...Никогда сексуальность не достигала столь непосредственного природного смысла и не знала такого счастья выражения, как в христианском мире падших тел и греховности». Таким образом, следы пресловутой «репрессивной гипотезы» можно обнаружить только в «Истории безумия» и, в меньшей степени, в «Рождении клиники». Вместе с тем, Фуко даёт резкую отповедь лозунгу «сексуального освобождения», столь популярному в 1960-х гг.: «Современную сексуальность не характеризует то, что благодаря Саду и Фрейду она обрела язык своей природы или своей разумности. Благодаря мощи их дискурсов она была “денатурализована” — выброшена в пустое пространство, где ей противостоят весьма жалкие формы предела и где её потустороннее и всё её разлитие сводятся к прерывающему её неистовству».[1] Первым наброском «Истории сексуальности» можно считать анализ детской сексуальности в лекционном курсе «Ненормальные», о котором у нас уже шла речь.

---

[1] *Foucault M.* Une morte inacceptable // *Cuau B.* L'Affaire Mirval ou Comment le récit abolit le crime. P.: Les Presses d'aujourd'hui, 1976. Цит. по: *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P.: Gallimard, 2001. P. 7.

[2] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 104.

[3] *Фуко М.* Археология знания. С. 354.

5 ноября 1976 г. со страниц «Le Monde» было объявлено о том, что Мишель Фуко приступил к работе над шеститомным произведением под общим названием «История сексуальности». В июле М. Клавель, беседуя в радиоэфире с Ф. Соллерсом, заметил, что Фуко теперь занимается исследованием сексуальности в западной культуре и что его работа должна произвести переворот в мышлении. Первоначальный план исследования выглядел следующим образом:

Том 1. «Воля к знанию» (“La volonté de savoir”).
Том 2. «Плоть и тело» (“La Chair et Le corps”).
Том 3. «Крестовый поход детей» (“La Croisade des enfants”).
Том 4. «Женщина, мать и истеричка» (“La Femme, la mère et l’hystérique”).
Том 5. «Извращенцы» (“Les Pervers”).
Том 6. «Население и расы» (“Populations et races”).

Впоследствии Фуко отказался от этого плана, книги этого цикла получили иное название и были обращены к другим темам. Сам автор сожалел о том, что опубликовал такой план, породивший большое количество недоразумений. Он не раз пересматривал план работы; так, например, темой одного из томов «Истории сексуальности» должен был стать гермафродитизм, о чём сам Фуко написал в 1978 г. в предисловии к «Воспоминаниям» Э. Барбен.[1] В 1977 г. он говорил Б.-А. Леви, что собирается написать историю «гинекологии», т. е. патологизации женского тела.[2] Однако эти планы не были реализованы. Мы уже знаем, что Фуко с удовольствием писал только первые тома заявленных многотомников, а до вторых дело никогда не доходило. Впрочем, в этом (и только в этом) случае за первым томом всё-таки последовали продолжения.

---

[1] *Фуко М.* О трансгрессии. С. 113.

Фуко взялся за работу с обычным энтузиазмом. На его рабочем столе лежали папки, куда складывались материалы для соответствующих томов. Одному из друзей он сказал, что предполагает выпускать по тому каждые три месяца.[3] Такая задача оказалась невыполнимой: опубликованы были только три тома, причём с большим перерывом. Последний том «Истории сексуальности» хранится в частной коллекции. Фуко запретил его публикацию, и потому мало надежд на то, что мы когда-либо его прочитаем.

Первоначальным названием первого тома было «Секс и истина» ("Sexe et vérité"). Д. Эрибон отмечает, что «отправной пункт книги и её сила заключаются в разрыве Фуко с психоанализом, особенно с психоанализом Лакана... Всё археологическое предприятие Фуко, сделавшее его известным, опиралось на Лакана (и Леви-Строса). А теперь, в "Воле к истине", он отправился в генеалогический поход против Лакана».[4] Антилаканизм Фуко заключается прежде всего в его обращении к проблематике сексуальности как режима властного инвестирования, объектом которого становится не Символическое, но тело. Впрочем, на наш взгляд, Эрибон несколько преувеличивает антилаканистскую направленность книги, и прямого противостояния с «французским Фрейдом» здесь не намечается.

Сам Фуко говорил о своём новом сочинении:

---

[1] Herculine Barbin, dite Alexina B. Présenté par M. Foucault. P.: Gallimard, 1978. P. 131.

[2] Power and Sex // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 115.

[3] См.: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 275.

[4] *Eribon D.* Michel Foucault. P. 272. Впрочем, едва ли стоит оценивать эту книгу в рамках оппозиции лаканизм/антилаканизм, ведь Фуко интересовала совсем другая область: «Концепция замысла сразу и проста, и отчасти труднообъяснима... Я не хочу говорить ни о сексуальности как о физиологической организации тела, ни даже о сексуальности как поведении. Меня интересует история того способа, каким в равной степени и в экономических, в научных, в моральных и в политических дискурсах ставился вопрос о сексуальности, какую форму интереса проявляли к сексуальности после Средневековья». (Власть, великолепный зверь // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 23.)

> Книга изначально задумывалась как головка швейцарского сыра, с дырами, в которых можно разместиться. Я не хотел говорить: «Вот что я думаю», поскольку я ещё далеко не уверен в том, куда я двигаюсь. Однако я хотел посмотреть, можно ли об этом сказать и до каких пределов можно дойти в этом высказывании; конечно, я рискую разочаровать вас... В этом нет никакого лукавства, никакой риторики.[1]

Свою книгу с ницшеанским названием «Воля к знанию» Фуко открывает критикой расхожего представления о подавлении сексуальности начиная с XVII в., связанного, якобы, с развитием капиталистической системы производства. В то же время, говорят об «освобождении» сексуальности, которое оборачивается новым заключением в пространстве психоаналитических кушеток. Такая переориентация сексуальности, считает Фуко, объясняется тем, что исследователи избегают трудностей, связанных с дешифровкой секса и его эффектов, обращаясь к удобствам анализа его подавления. Кроме того, подобные исследователи извлекают немалую выгоду из своей позиции людей, отважно говорящих на «запретную» тему. В противоположность такой позиции, ставшей во второй половине XX в. общепринятой, Фуко заявляет, что отношения между сексом и властью не являются отношениями подавления. Однако философ преследует и более важную задачу: обратившись к дискурсу о сексуальности, проанализировать «случай общества, которое вот уже более века шумно бичует себя за свое лицемерие, многословно говорит о своем собственном молчании, упорствует в детализации того, что оно не говорит, изобличает проявления власти, которую оно само же и отправляет, и обещает освободиться от законов, которые обеспечили его функционирование».[2] Вопрос «почему мы подавлены?» Фуко заменяет вопросом «почему мы с такой страстью и злобой говорим, что мы подавлены?».

Против гипотезы подавления Фуко выставляет три вопроса-сомнения:

1) вопрос исторический: действительно ли подавление сексуальности является исторической очевидностью и действительно ли начиная с XVII в. усиливается этот режим подавления?

2) вопрос историко-теоретический: действительно ли механика власти западного общества принадлежит преимущественно к порядку подавления?

3) вопрос историко-политический: не является ли критический дискурс, обращённый к подавлению, частью той самой исторической сетки, которую он изобличает?

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P. 298.

[2] *Фуко М.* Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1 / Воля к истине. С. 106.

Цель Фуко не в том, чтобы дать на эти вопросы отрицательные ответы (хотя никакими иными они, конечно же, быть не могут), не в том, чтобы показать ошибочность гипотезы подавления, но в том, чтобы разместить её в рамках общей экономики дискурсов о сексе внутри современных обществ, начиная с XVII в. Иными словами, выявить режим «власть-знание-удовольствие», поддерживающий дискурс о сексуальности. Таким образом, основной вопрос многотомной «Истории сексуальности» состоит в том, чтобы принять во внимание факт говорения о сексе, людей, которые о нём говорят, место и точку зрения, из которых они говорят, т. е. «дискурсивный факт». Для этого необходимо выяснить, каким образом власть добирается до самых трудноуловимых форм желания и как она контролирует повседневные удовольствия. И наконец, — это, пожалуй, самый важный эффект «Истории сексуальности», — Фуко стремится произвести «высвобождение той "воли к знанию", которая служит им одновременно и опорой и инструментом».[1]

В «Воле к знанию» Фуко утверждает, что начиная с конца XVI в. «выведение в дискурс» (mise en discours) секса подлежало не ограничению, но, напротив, нарастающему побуждению. Воля к знанию в *классическую* эпоху упорствовала в создании науки о сексуальности. С одной стороны, существовала экономика ограничений, интегрированная в политику языка и речи, с другой — умножались дискурсы о сексе. Под прикрытием языка, из которого изгоняют все упоминания о сексе, заботящийся о нём дискурс претендует выявить всё, что имеет хотя бы самое отдалённое отношение к сексу. Индивида принуждают постоянно говорить самому себе и другому (прежде всего, исповеднику) о своей сексуальности. Значимость этого явления не в том, что расширялась область того, что можно говорить о сексе, но в том, что к сексу был *подключён* дискурс, причём «подключён соответственно диспозитиву», представляя собой своего рода «аппаратуру» для производства дискурсов о сексе, способных функционировать и оказывать действие в самой его экономике. «Секс — это не то, о чём только судят, но то, чем руководят».[2] Секс отныне находится в ведении общества и требует процедур управления; заботу о нём принимает на себя аналитический дискурс. При этом существует не один-единственный дискурс о сексе, но множество различных дискурсов, функционирующих в различных институциях[3]. Все эти дискурсы множатся не вопреки власти и помимо неё, но там, где она осуществляется, и как средство её осуществления. «Секс выбивают из его убежища и принуждают к дискурсивному существованию».[1]

---

[1] Там же. С. 110.

[2] Там же. С. 120.

[3] «Всё то, что функционирует в обществе как система принуждения, не будучи высказыванием, короче, всё социальное и не дискурсивное есть институция». (*Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P. 301.)

Власть берёт на себя заботу о сексуальности; тем самым она «интенсифицирует» тела. Благодаря этому происходит сенсуализация власти, а удовольствие получает свою выгоду. Власть получает импульс от самого своего осуществления, а обнаруженное ею удовольствие льнёт к окружающей его власти. Власть производит и фиксирует сексуальную разнородность. Типы сексуальности умножаются при расширении власти, ведь каждый тип сексуальности предоставляет плацдарм для интервенции власти. Удовольствие и власть, утверждает Фуко, не упраздняют друг друга и не противостоят друг другу; они следуют друг за другом и в этом чередовании усиливают друг друга.

Ключевым термином, которым теперь пользуется Фуко, оказывается «диспозитив». В это понятие он вкладывает тройной смысл. Во-первых, диспозитив есть гетерогенная совокупность, включающая дискурсы, институты, архитектурные конструкции, нормативные решения, административные меры, научные и философские высказывания, а вернее, та сеть (réseau), которая связывает все эти элементы. Во-вторых, диспозитив определяет природу связей между этими элементами. В-третьих, диспозитив есть исторически сложившееся образование, выполняющее ту или иную стратегическую функцию. Таким образом, диспозитив представляет собой функциональную сверхдетерминацию (surdétermination fonctionnelle)[2].

В истории человечества Фуко выделяет две важнейшие процедуры производства истины о сексе — ars erotica и scientia sexualis. Ars erotica, практиковавшаяся в Китае, Японии, Индии, Риме и арабо-мусульманских обществах, извлекает истину из удовольствия как такового, безотносительно к абсолютному закону дозволенного и запрещённого или к критерию полезности. Такая истина является эзотерической и доставляет её обладателю исключительные преимущества[3]. Scientia sexualis, характерная для западной цивилизации, упорядочивается особой формой знания-власти, которая извлекает истину о сексе из признания. Этот тип «воли к знанию» заставляет признание функционировать в схемах научной регулярности, используя следующие способы: 1) клиническая кодификация принуждения к истине; 2) постулирование всеобщей и диффузной причинности; 3) использование принципа латентности, присущей сексуальности; 4) использование метода интерпретации; 5) медикализация последствий признания. Этот последний момент особенно важен, поскольку медицинская мысль является таким способом восприятия, который организуется вокруг нормы, т. е. отделяет нормальное от ненормального, наделяя себя полномочиями *исправлять* индивида.[1] Сексуальность, утверждает Фуко, есть коррелят той дискурсивной практики, которую он обозначил как scientia sexualis. Фундаментальные черты сексуальности соответствуют функциональным требованиям того дискурса, который производит истину о ней. В точке пересечения техники признания и научной дискурсивности сексуальность определяется как то, что «по своей природе» проницаемо для патологических процессов, а потому требует терапевтического или нормализующего вмешательства. Основную гипотезу своей работы Фуко формулирует следующим образом: сложившееся в XVIII в. общество не отказывалось признавать секс, а, напротив, производило о нём дискурсы истины, сформулировав о нём *регулярную* истину. «Вопрос» о сексе есть вопрос в двух отношениях — как расспрос и как проблематизация. Из этого «вопроса» выросла западная наука о субъекте. «Причинность, действующая внутри субъекта, бессознательное субъекта, истина о субъекте у другого, который знает, знание у субъекта о том, чего он не знает сам, — все это нашло возможность развернуться в дискурсе о сексе».[2]

---

[1] *Фуко М.* Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1 / Воля к истине. С. 130.

[2] См.: *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P. 299.

[3] Фуко подробно говорит об этом в интервью с японскими журналистами: *Foucault M.* Sexualité et politique // Asahi janaru. 1978. Vol. 20. № 19. P. 15–20.

Фуко интересует не сексуальность сама по себе; он стремится определить стратегии власти, имманентные воле к знанию. На частном примере сексуальности он стремится конституировать «политическую экономию» воли к знанию, не теорию, но аналитику. Отказываясь от политически-юридического понимания власти как репрессии, Фуко считает, что нужно предложить и иную сетку для исторической дешифровки. «Мыслить одновременно: секс без закона, а власть — без трона».[3] По Фуко, власть не является ни совокупностью институтов и аппаратов, гарантирующих подчинение граждан в том или ином государстве, ни способ подчинения, основанный на правилах в противоположность насилию, ни всеобщую систему господства, осуществляемую одним элементом над другим. Его анализ власти не отталкивается от представлений о суверенитете государства, форме закона или всеобъемлющем единстве некоторого господства. Власть, утверждает он, есть прежде всего множественность сил, имманентных той области, в которой они осуществляются и которые являются для организации этой области конститутивными; власть — это игра, эти силы трансформирующая, усиливающая и инвертирующая; власть — это та опора, которую силовые отношения находят друг в друге таким образом, что образуется цепь или система; власть — это смещения и противоречия, обособляющие друг от друга эти силы; наконец, власть — это стратегии, внутри которых отношения силы достигают своей действенности.

---

[1] Власть, великолепный зверь // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 14.

[2] *Фуко М.* Воля к знанию. С. 171.

[3] Там же. С. 191.

Институциональная кристаллизация этих стратегий воплощается в государственных аппаратах, формулировании законов и формах социального господства.[1]

Условие возможности власти не располагается в неком едином и единственном очаге суверенности, из которого расходились бы производные от него формы. Этим условием, по Фуко, является подвижная платформа отношений силы, постоянно индуцирующих властные состояния, всегда локальные и нестабильные. Власть вездесуща потому, что постоянно производит себя в любом отношении от одной точки к другой. Власть повсюду, потому что она отовсюду исходит. Власть — это совокупный эффект, опирающийся на каждую из точек её производства и каждую из них фиксирующий.[2] Фуко предлагает следующие уточняющие его позицию выводы:

— власть — не то, что приобретается, что удерживают или упускают; власть всегда осуществляется из бесчисленных точек в игре подвижных отношений неравенства;

— отношения власти не располагаются вовне других типов отношений (экономических, сексуальных, гносеологических и т. п.), но имманентны им;

— власть — не надстройка, её отношения играют продуктивную роль;

— власть приходит снизу; это значит, что не существует всеобщей глобальной оппозиции между господствующими и теми, над кем господствуют; гегемонические эффекты порождаются локальными столкновениями в социальном теле[3] (более того, это значит, что «власть имманентна социальному телу»[4]);

— отношения власти одновременно интенциональны и несубъектны (власть всегда осуществляется благодаря серии намерений и целей, однако никогда не проистекает из выбора или решения какого-либо индивидуального субъекта);

— власти всегда сопутствует сопротивление.

Эти утверждения Фуко в очередной раз обозначили его противостояние адептам исторического материализма. Если нет отношения господства/

---

[1] Там же. С. 192.

[2] «Следует, конечно, быть номиналистом: власть — это не некий институт или структура, не какая-то определенная сила, которой некто был бы наделён: это имя, которое дают сложной стратегической ситуации в данном обществе». (Там же. С. 193.)

[3] Здесь надо иметь ввиду своеобразное понимание «социального тела» (corps social) у Фуко: «Я полагаю, что самый большой фантазм, — это идея некоего общественного тела, которое якобы создаётся совокупностью воль. Потому что появлению общественного тела способствует не консенсус, а вещественное осуществление власти на самом теле индивидов». (Власть и тело // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 161–162.) Так что «социальное тело» у него — *тело* в буквальном смысле.

[4] Власть и стратегии // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 313.

подавления, значит, нет оппозиции эксплуататоры/эксплуатируемые, во всяком случае, в том виде, как это представляется ортодоксальным марксистам. Более того, Фуко неявно отрицает существование классовой борьбы, опять-таки, в традиционном представлении. Но, что самое досадное для коммунистов и иже с ними, не существует правящей касты или группы, контролирующей государственный аппарат, а это значит, что Фуко отрицает возможность пролетарской революции, как она представлена в марксистско-ленинском учении. По его мысли, власть анонимна и в то же время вездесуща. Следовательно, нет никакого смысла говорить о классовом сознании, ибо сознание в таком случае у всех одно, и у пролетариев оно ничуть не менее «буржуазно», чем у самой буржуазии. Однако, отрицая «надстроечный» характер власти, Фуко признаёт, что власть участвует в развитии производительных сил, причём действует она одинаково и в капиталистических, и в социалистических обществах.

Сам Фуко, однако, усматривает в этой диспозиции возможность сопротивления: сопротивление, говорит он, возможно только в том случае, если оно не находится в положении, внешнем по отношению к власти. Сами властные отношения существуют только как функция множественности точек сопротивления. Внутри властных отношений эти последние выполняют роль противника. Если власть диффузна, то и революция тоже должна быть диффузной. Однако сопротивления, какими бы они ни были, могут существовать только в стратегическом поле властных отношений. Это вовсе не значит, что сопротивления представляют собой что-то вроде пассивной изнанки власти, бесконечно терпящей поражение. Сопротивления — это другой полюс власти, рассредоточенный во времени и пространстве. Здесь нет никакого застывшего господства, но, напротив, есть вечная и многообразная борьба. Эти сопротивления могут производить радикальные разрывы, но чаще они представляют собой блуждающие точки, которые расслаивают общество, разрушают единства и вызывают перегруппировки. Стратегическое кодирование этих точек сопротивления делает возможной революцию.[1] Пожалуй, в последний раз мысль Фуко столь близка к идеям Делёза и Гваттари с их «молекулярной революцией» и «номадическим» сопротивлением.

---

[1] Очень важно, что речь идёт именно о «стратегическом кодировании» *точек*, а не о кодификации дискурса. В 1975 г. Фуко говорил: «Ужасно то, что мы всегда стремимся кодифицировать дискурс, сделать его пригодным для существования некоего альтернативного общества, чтобы этот дискурс стал точкой отсчёта и местом соединения сил. И до тех пор, пока у нас будет это стремление к систематизации и кодификации, вряд ли стоит надеяться на появление какого-то иного образца революции, стремящейся к иной модели общества». (Смерть отца // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 154–155. Беседа с П. Дэ, Ф. Гави, Ж. Рансьером и Я. Яннакакисом: La mort du père // Libération. 1975. № 421. P. 10–11.)

В 1977 г. на вопрос Ж.-А. Миллера о том, кто кому сопротивляется, Фуко ответил: «Это лишь гипотеза, но я бы сказал так: весь мир всему миру. Не существует таких непосредственно данных субъектов, из которых один был бы пролетариатом, а другой — буржуазией. Кто борется против кого? Все мы боремся против всех. И в нас самих всегда есть что-то, что борется против чего-то иного в нас»[1]. Борются не классы, а индивиды и даже суб-индивиды (sous-individus).

Едва ли стоит искать у Фуко однозначную дефиницию власти: всё, что он говорит об этом предмете, следует из «совершенно конкретных эмпирических изысканий в таких-то местах на том или ином весьма конкретном участке». Он признаётся: «У меня нет какого-то обобщённого и годного на все случаи понимания власти. Кто-нибудь придёт после меня и наверняка это сделает. Но не я».[2] Максимум, что можно сказать о понимании власти у Фуко, каким оно было в середине 1970-х гг., это то, что власть тесно связана с истиной. Свою задачу философ видел в том, чтобы выявить «интерфейс» истины и власти.

В декабре 1976 г., в беседе с итальянскими журналистами[3], Фуко обозначил следующие характеристики того, что он понимает под «истиной»:

— «истина» есть совокупность процедур, упорядоченных и согласованных с целью производства, узаконивания, распределения сказанного;

— «истина» циклически сопряжена с системами власти, производящими и оберегающими её, а также с теми воздействиями власти, которые она сама вызывает: таков «режим истины»;

— «режим» истины — не идеологический или надстроечный, поскольку действует как в капиталистических, так и в социалистических обществах;

— в этих условиях необходимо подвергнуть критике сопряжённые с наукой идеологические положения, изменяя не сознание людей, но политический, экономический и институциональный строй производства истины;

— необходимо отделить власть истины от различных форм гегемонии (освободить истину от системы власти как таковой невозможно, поскольку истина сама есть власть).[4]

Опираясь на новое представление об истине и о власти, Фуко и предлагает анализировать дискурсы о сексе, а именно: погрузив эти дискурсы в поле множественных и подвижных отношений власти. При этом он считает необходимым следовать четырём правилам:

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P. 234.

[2] Власть и знание // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 283.

[3] *Foucault M.* La function politique de l'intellectuel // Politique-Hebdo. 1976. 29 november — 5 décembre. P. 31–33.

[4] Политическая функция интеллектуала // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 208–209.

1. *Правило имманентности*: не следует считать, что существует некая область сексуальности, по праву состоящая в ведении научного познания и подвергающаяся воздействию механизмов запрета со стороны власти. Сексуальность как раз и конституировалась в качестве области познания благодаря отношениям власти, установившим её в качестве возможного объекта; и наоборот, власть сделала сексуальность своей мишенью благодаря техникам знания и дискурсивным процедурам. Сексуальность — локальный очаг власти-знания.

2. *Правило непрерывных вариаций*: не следует искать того, кто обладает властью внутри режима сексуальности (мужчины, родители, врачи и т. п.), и того, кто её лишён (женщины, дети, больные и т. п.). Искать следует схему изменений, подразумеваемых игрой силовых отношений. Отношения власти-знания — не наличная форма распределения, но «матрица преобразований».

3. *Правило двойного обусловливания*: «локальные очаги» и «схемы преобразования» могут функционировать только благодаря тому, что посредством серии последовательных сцеплений они вписываются в некую целостную стратегию. И наоборот: стратегия может обеспечить глобальные эффекты, только опираясь на «локальные очаги» и «схемы преобразования», выступая для них точкой закрепления.

4. *Правило тактической поливалентности дискурсов*: то, что говорится о сексе, не следует анализировать как «поверхность проекции механизмов власти». Знание и власть сочленяются именно в дискурсе, поэтому дискурс есть серия прерывных сегментов, функция которых не является единообразной или устойчивой. Мир дискурса — это всегда множественность дискурсивных элементов, которые могут быть задействованы в различных стратегиях. Дискурс может быть одновременно и инструментом, и эффектом власти, и точкой сопротивления ей, и отправным пунктом для противоположной стратегии.[1]

Проблематизация сексуальности, говорит Фуко, тесно связана с рождением био-политики и био-власти. Начиная с XVII в. власть над жизнью развивалась в двух формах, представлявших собой два полюса развития: первый был центрирован на дрессуре тела, понимаемого как машина; второй центрирован вокруг тела, пронизанного механикой живого и служащего опорой для биологических процессов рождения и смерти. Именно здесь родилась био-политика народонаселения, характеризующая власть, основной функцией которой становится не убивать по своему усмотрению, но инвестировать жизнь. Власть убивать, символизирующая мощь суверена, скрывается теперь заведованием жизнью. Так открывается эра био-власти. В XVIII в. ещё отчётливо разделены два её направления — дисциплинарное и регулирующее народонаселение. В XIX в. они сливаются в диспозитиве сексуальности. Тот момент, в который человек как биологический вид входит в качестве ставки в свои собственные политические стратегии, Фуко называет «порогом биологической современности».[1]

---

[1] «Дискурс и перевозит на себе и производит власть; он её усиливает, но также и подрывает и подвергает её риску, делает её хрупкой и позволяет её блокировать». (*Фуко М*. Воля к знанию. С. 202.)

Эта трансформация имела важнейшие следствия. Во-первых, человеческая жизнь оказалась в двойственном положении: она располагается одновременно и вне истории (в её «биологической окрестности»), и внутри историчности, пронизанной техниками знания и власти. Во-вторых, значение понятия нормы возрастает как никогда. Поэтому власть становится по преимуществу квалифицирующей, измеряющей и оценивающей, а закон всё в большей степени функционирует как норма. Нормализующее общество исторически производно от технологии био-власти. В такой ситуации секс становится ставкой в политической игре. Фуко не боится оторваться от «природной» сексуальности человека как функции биологического организма: секс, говорит он, дан западному знанию именно как то, что имеет некоторое отношение к власти. Секс, господствующая в западном мире инстанция, представляется чем-то противостоящим власти. Благодаря этому власти удаётся скрыть свою сущность и предстать как закон и запрет. Сексуальность, таким образом, есть маскировка и алиби власти. А между тем, «секс есть, несомненно, лишь некая идеальная точка, которую сделали необходимой диспозитив сексуальности и его функционирование».[2]

Фуко считает неверным и пагубным представление о сексе как о некой автономной инстанции, которая лишь вторичным образом контактирует с властью, производя множественные эффекты сексуальности. Секс — это отвлечённое и внутреннее понятие диспозитива сексуальности. Таким образом, Фуко принимает позицию, ставшую общим местом для постмодернизма: в мире нет ничего, кроме интерпретаций.

Кроме того, он усматривает в том, что называют сексом, ещё одну очень важную функцию: секс — это воображаемая точка, через которую всякий индивид должен пройти, чтобы обрести собственные интеллигибельность, идентичность и телесную целостность. Этот воображаемый элемент конституирован в западной культуре как нечто *желаемое*. «...Именно эта желаемость секса и связывает каждого из нас с предписанием его познавать, раскрывать его закон и его власть; именно эта желаемость и заставляет нас думать, что мы, наперекор всякой власти, утверждаем права нашего секса, тогда как на самом деле желаемость секса привязывает нас к диспозитиву сексуальности, который заставляет подниматься из глубин нас самих — как некий мираж, в котором, как нам верится, мы узнаем самих себя, — чёрное сияние секса».[3] Борьба за «сексуальное освобождение» —

---

[1] Там же. С. 248.

[2] Там же. С. 263.

[3] Там же. С. 265.

всего лишь следование за диспозитивом власти. Освободить тело, удовольствие и знание от ловушек власти можно, только освободившись от инстанции секса.

Овладение своим телом и его осознание достигается лишь через инвестирование власти в тело, говорил Фуко в 1975 г.[1] Но, когда власть производит такое воздействие, это приобретение индивида порождает у него притязание на своё тело *против власти*. Так сила власти становится средством нападения на неё. Власть не располагается в государственном аппарате, и революция требует изменить те механизмы власти, которые действуют за пределами государственных аппаратов, прежде всего — на уровне тела. Здесь Фуко вновь повторяет идеи «Анти-Эдипа».

«Воля к знанию» получила довольно тёплый приём в прессе.[2] Впрочем, большинство рецензентов сходилось на том, что окончательную оценку работы Фуко можно будет дать только после выхода следующих томов. Р.-П. Дрюи отреагировал на книгу скептически: аргументы Фуко он нашёл неубедительными и утверждал, что принуждение к исповеди о своей сексуальности носит репрессивный характер. Кроме того, он упрекнул Фуко в том, что тот «забыл» о существовании двух полов.[3] Со временем читатели и критики стали чувствовать себя обманутыми в ожиданиях, тем более что следующие два тома «Истории сексуальности» увидели свет только в 1984 г. и имели мало общего с первоначальным планом исследований.

В марте 1977 г. появилась полемическая брошюра Жана Бодрийяра с вызывающим названием «Забыть Фуко».[4] Происхождение этого текста не совсем понятно. По одной версии, он родился из полемики в исследовательской группе, включавшей Бодрийяра, Фуко, Лиотара, Делёза и Гваттари; по другой — из полемики Фуко и Бодрийяра на страницах «Le Temps Modernes». Последнее, впрочем, маловероятно. Ф. Мейер утверждал, что эссе Бодрийяра выросло из статьи, написанной в декабре 1975 г. для «Crtique». Это выглядит более правдоподобно. Сам Бодрийяр вспоминал:

> Он прочитал мою статью. Мы обсуждали её в течение трёх часов. Он сказал мне, что хотел бы ответить на неё. Поэтому я не стал издавать свою статью, с тем, чтобы когда-нибудь можно было напечатать наши тексты вместе. Но через месяц Фуко сказал мне: «Я не хочу отвечать; поступайте, как знаете». Я немедленно выпустил

---

[1] Власть и тело // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 162.

[2] См: *Burgière A.* Michel Foucault: La Preuve par l'aveu // Le Nouvel Observateur. 1977. 31 janvier. P. 64–66 ; *Lagrange J.* "La Volonté de savoir" de Michel Foucault ou une généalogie du sexe // Psychanalyse à l'université. 1977. Vol. 2. № 7. P. 541–543; *Wolton D.* Qui veut savoir? // Esprit. 1977. № 7–8. P. 37–47.

[3] *Droit R.-P.* La Pouvoir et le sexe // Le Monde. 1977. 16 février.

[4] *Baudrillard J.* Oublier Foucault. P.: "Galilée", 1977.

> брошюру. Тогда всё переменилось. Фуко, который до сих пор воспринимал всё это как игру, неожиданно пришёл в ярость. Название, очевидно провокационное, больше, чем сам текст, было интерпретировано как нападение на авторитет Фуко, бывший в то время огромным. Я был подвергнут своего рода отлучению, последствия которого ощущаю до сих пор.[1]

Фуко, пожалуй, самый близкий Бодрийяру мыслитель. Оба они работают, по сути, на одной территории. Вместе с тем, работая на одной территории, Фуко и Бодрийяр действуют совершенно различно. Поэтому, во-первых, Бодрийяр многим обязан Фуко, «археологические» работы которого появились хронологически раньше, а во-вторых, именно Фуко подвергся у Бодрийяра жесточайшей критике. «Стоит дружеству обратиться к сущностям, как двое друзей оказываются претендентом и соперником (впрочем, кто же их разберёт?)», — писали Делёз и Гваттари.[2] К тому же, личной дружбы Фуко с Бодрийяром не водил.

Дискурс Фуко, говорит здесь Бодрийяр, представляет собой зеркало описываемых им стратегий власти. И именно в этом его сила: «дискурс Фуко обладает не большей истиной, чем любой другой, а его сила и соблазн заключены в анализе, который раскрывает тончайшие грани своего объекта, описывая его с тактильной и в то же время тактической точностью, где аналитическая сила поддерживается силой соблазна и сам язык производит новые виды власти».[3] Бодрийяр понимает под «тактильностью» осязание как общую схему коммуникации, чистый «тест», в котором дистанция между созерцающим и созерцаемым отменена. Поэтому дискурс Фуко, по мнению Бодрийяра, — дискурс мифический. Кроме того, Бодрийяр предъявляет исследованию власти у Фуко ту же претензию, что и всем вообще наукам: как медицина «заведует трупом», как этнология изучает исчезнувшие общества, так и Фуко занимается изучением власти, которой больше нет. Да и самого Фуко тоже больше нет, он был «последним динозавром» *классической* эпохи.

«Последний динозавр» пытался делать вид, что ничего не произошло и даже говорил, что толком не припомнит, кто такой этот Бодрийяр. Однако позже он признавался, что пережил критику приобретавшего большую известность коллеги весьма болезненно. После выхода брошюры Бодрийяра Фуко не стал вступать в полемику и, как это ему было свойственно, ответил на критику только много лет спустя, в «Использовании удовольствий»: «анализ отношений власти и их технологий давал возможность рассматривать их как открытые стратегии, избегая... альтернативы: власть, понятая как господство / власть, подлежащая разоблачению как симулякр».[1]

---

[1] *Baudrillard J.* Interview // Lire. 1987. Juin. P. 87.

[2] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 12.

[3] *Бодрийар Ж.* Забыть Фуко. Пер. Д. Калугина. СПб.: «Владимир Даль», 2000. С. 38.

Сам Фуко чувствовал, что что-то пошло не так, как ему хотелось. Он стал жалеть о том, что выпустил первый том «Истории сексуальности» отдельно от тех исследований, введением к которым он должен был послужить. В 1983 г., в предисловии к немецкому изданию «Воли к знанию», он писал:

> Я знаю, что столь же неразумно, как использовать бомбу для иллюминации, начинать с книги, которая постоянно ссылается на вещи, которые будут опубликованы в будущем. Существует большая опасность, что она покажется произвольной и догматической. Её гипотезы могут показаться ответами, предваряющими вопрос, а аналитические сетки могут оказаться непонятны и приняты за новые теории. Именно так случилось во Франции, где почему-то рассматривали борьбу против репрессий как благо (не выказывая, впрочем, особого рвения в этом деле) и упрекали меня в том, что я отрицал подавление сексуальности. Но я, разумеется, никогда не утверждал, что не было подавления сексуальности. Я просто спрашивал себя, способен ли анализ, артикулированный вокруг концепта подавления, объяснить отношения между властью, знанием и сексом; и не лучше ли, в самом деле, мы сможем понять положение вещей, помещая табу, запреты, изгнания и рассеяния в более сложную, более глобальную стратегию, которая бы не фиксировалась на подавлении как её принципиальном и сущностном центре.[2]

«Воля к знанию» раскупалась прекрасно, и издательство допечатывало всё новые тиражи. Тем не менее, у Фуко возникло горькое чувство, что его плохо читают и понимают превратно. По-видимому, у него не было никакого желания торопиться с изданием второго тома. Делёз полагал, что он был слишком занят исследованием власти, и должен был закончить с ним, прежде чем возвращаться к «Истории сексуальности».

И действительно, в своих лекциях зимой 1976 г. Фуко полностью сосредоточился на исследовании власти. В своём лекционном курсе он освещает диалектику репрессии/войны. Бинарная схема войны, столкновения сил, считает он, может эффективно служить для трактовки гражданского общества и политической власти. Он перефразирует Клаузевица: «политика — это продолжение войны другими средствами». Определяющий принцип исследований власти у Фуко заключается в том, чтобы не ограничиваться анализом упорядоченных и узаконенных форм «центральной власти», но рассмотреть власть там, где она «достигает своих границ, своих последних очертаний, там, где она становится капиллярной».[1] Именно на этих «последних рубежах» власть производит индивида. Индивид — результат власти и в то же время её посредник: «власть переносится с помощью индивида, которого она создала».[2] Фуко отказывается от гоббсовской модели Левиафана, в которой власть ограничена юридической суверенностью, и подвергает её анализу, исходящему из техники и тактики господства.

---

[1] *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 8.

[2] Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 275–276.

Теория репрессии, она же теория суверенитета, устанавливает политическое отношение субъекта к субъекту, конституирует множественные силы в качестве функций единой власти и обосновывает власть некой фундаментальной легитимностью, делающей возможным функционирование законов. Это круговорот субъекта, власти и законности. В целом же теория суверенитета исходит из понятия субъекта, обосновывает сущностное единство власти и применяется в сфере, предваряющей появление закона. Троица «первоначал» выглядит следующим образом: стремление субъекта к подчинению, основание единства власти и уважение к законности. Фуко стремится освободить анализ власти от этой троичности субъекта, единства и закона, заставив проявиться отношения и механизмы господства: 1) исходить не из субъекта и не из того, что предваряет отношения господства, а из самого отношения господства и власти в его реальных проявлениях, показав, как это отношение определяет связанные с ним элементы; 2) не искать особый род суверенитета как источник властей, а показать, как различные механизмы господства опираются друг на друга или отрицают друг друга; 3) рассматривать структуры власти как глобальные стратегии, пересекающие локальные формы тактики господства и использующие их. Иными словами, исходить из троичности техник господства, их гетерогенности и вытекающих из них форм подчинения.

В истории западной культуры Фуко усматривает два фундаментальных дискурса — юридически-философский и историко-политический (по правде говоря, они сильно отдают ницшевскими Аполлоном и Дионисом). Их важнейшие черты только что были обозначены. Историко-политический дискурс интересует Фуко по преимуществу, во-первых, потому что он долгое время подавлялся, а во-вторых, потому, что он оказывает определяющее влияние на современную историю. Историко-политический дискурс исторически укоренён и политически децентрирован, он исходит из силовых отношений и имеет своей целью развитие этих отношений, в результате чего говорящий субъект отлучается от юридически-философской универсальности. «Субъекта, который говорит, я не назвал бы даже полемизирующим, это воюющий субъект».[3] Этот «дискурс войны и истории» постоянно «разоблачается» как пристрастный и наивный. Диалектика, особенно гегелевская, выполняет функцию его захвата и перемещения в область философско-юридического дискурса. Диалектика превращает борьбу, войну и столкновения в «логику противоречия», включая их в процесс развития тотального знания и обновления рациональности. Тем самым она прослеживает во «всемирной» истории образование универсального субъекта, связной истины и законности. Гегелевская диалектика, по Фуко, есть «колонизация и авторитарное усмирение с помощью философии и права историко-политического дискурса, который был одновременно констатацией, провозглашением и практикой социальной войны».[1]

---

[1] *Фуко М*. «Нужно защищать общество». С. 46.

[2] Там же. С. 49.

[3] Там же. С. 70–71.

Фуко открещивается от Макиавелли и Гоббса: историко-политический дискурс, утверждает он, не имеет ничего общего с политическим дискурсом Государя или абсолютного суверенитета. Государь для него — иллюзия, инструмент или враг. Историко-политический дискурс не говорит: «Мы защищаемся от общества»; он утверждает: «Мы защищаем общество от биологических опасностей другой расы, которую мы, вопреки себе, создаём». Расистский дискурс — лишь эпизод дискурса о войне рас, его повторение в социобиологических терминах в интересах социального консерватизма или колониального господства. Поэтому он является извращением революционного дискурса, дискурса истории-восстания. Расизм, каким мы его узнали в XX в., извратил форму, направленность и функцию дискурса о борьбе рас, заменив тему исторической войны биологической, постэволюционистской темой борьбы за жизнь.[2] Разновидностями такого перевёрнутого революционного дискурса являются государственный расизм нацистской Германии, опирающийся на средневековую мифологию, и Советский Союз с его «бесшумной гигиеной» сциентистски упорядоченного общества. «Социализм с момента своего возникновения в XIX веке был расизмом».[3] Расизм — это реализация *биовласти*, и в СССР биологический расизм проявлялся по отношению к психически больным, инакомыслящим, преступникам и т. п.

Гоббс хотел исключить проблему завоевания из исторического дискурса и политической практики: «Невидимым противником Левиафана было завоевание».[4] Дискурс Гоббса, утверждает Фуко, только внешне провозглашал войну повсеместно, а на деле свидетельствовал об обратном, говоря о том, что находиться в состоянии войны или вообще обходиться без войны — одно и то же. Он всегда придерживался дискурса договора и суверенитета, иными словами — дискурса государства. В противоположность

---

[1] Там же. С. 75.

[2] «Расизм — это буквально революционный дискурс, но вывернутый наизнанку». (Там же. С. 97.) Эта мысль повторяется у Фуко многократно, даже в заметке об Э. Сю: Eugène Sue que j'amie // Les Nouvelles littéraires. 1978. 12–19 janvier. P. 3.

[3] *Фуко М.* «Нужно защищать общество». С. 275.

[4] Там же. С. 112.

Гоббсу, Фуко хотел бы показать историю именно дискурса политического историцизма и одновременно произнести в его честь похвальное слово».[1] Фуко предпринимает анализ рождения этого дискурса, обнаруживая его начало в том моменте, когда в конце XVII в. вместе с дискурсом реакционного дворянства появился новый субъект истории. Это означало, что 1) появился новый субъект, говорящий от своего имени, и что 2) произошла модификация самого объекта рассказа. Этот новый субъект — «общество», понимаемое как ассоциация индивидов с общими статусом, нравами, обычаями и законами. В ту эпоху «общество» именуется «нацией», каковая есть в своей основе продиктованная статусом норма поведения. Из понятия нации вырастают революционная проблема нации и национализм, а также понятия расы и класса. С точки зрения историко-политического дискурса, история превыше природы. «История, если хотите, это германизм по отношению к природе»[2], или, иными словами, война полностью пронизывает историю. Эта позиция носит в гуманитарных науках название «историцизма», с которым принято бороться.[3] История постоянно стремится избежать своей фатальной склонности к историцизму. Однако историцизм, замечает Фуко, есть не что иное, как принадлежность войны к истории и истории к войне.

Утверждение историко-политического дискурса нашло своё отражение и в сфере науки, которая, собственно, и родилась в XVIII в.: утвердилось полиморфное и множественное существование различных знаний, которые противоборствовали друг с другом. Взаимная независимость знаний означала также и независимость индивидов. В XVIII–XIX вв. исчезает любительское знание, на знание налагается дисциплина, выражением чего явилось формирование Университета в современном понимании. Высказывания теперь делят не на соответствующие и несоответствующие истине, а на правомерные и неправомерные. Благодаря этому содержание высказываний становится более свободным, а на уровне процедур высказывания контроль ужесточается. Ротация высказываний, как и устаревание истин, ускоряется — происходит *эпистемологическое растормаживание.* Так Фуко в очередной раз приходит к дискурсивной тактике знания-власти: дискурс об истории одновременно предписывает и способ образования знаний, и форму политической борьбы.

---

[1] Там же. С. 125.

[2] Там же. С. 172.

[3] «Все, конечно, знают, что историцизм самая ужасная вещь в мире, — иронично замечает Фуко. — Нет философии, достойной этого имени, нет хоть немного заметной или выше среднего уровня эпистемологии, которые не должны явно и резко бороться против пошлости историцизма. Никто не осмелился бы признать, что он историцист». (Там же. С. 187.)

ГЛАВА 14. ПОСЛЕДНЯЯ ДЕМОНСТРАЦИЯ 68-го

> «Мышление никогда не является теоретической проблемой. Это были проблемы самой жизни. Это была сама жизнь».
>
> Ж. Делёз, «*Портрет Фуко*».

После выхода в свет «Воли к знанию» Фуко-писатель надолго замолчал. Делёз предполагает: «Возможно, у Фуко возникло ощущение какого-то недоразумения, связанного с этой книгой: не запер ли он себя в рамки отношений власти?».[1] По-видимому, у него и впрямь было ощущение тупика: пока он не знал, куда двигаться дальше. Ему недоставало очень важной детали: что служит медиатором и одновременно конституирующим основанием в отношениях знания и власти? Почему индивид берётся играть в игры субъективации? Или, как выразился тот же Делёз, «если власть учреждает истину, то как можно помыслить "власть истины", которая уже не была бы истиной власти...»[2] Критика Бодрийяра была вполне справедливой: без недостающего элемента дискурс Фуко оказывался дискурсом той самой власти, которую он намеревался подвергнуть критическому анализу. Но, сам ли он зашёл в тупик, как считает Бодрийяр, или же обнаружил тупик, в которые заводит исследователя сама власть, как утверждает Делёз, тупик был налицо.

Творческий кризис, настигший Фуко после издания «Воли к знанию», был весьма относительным: он продолжал читать лекции и писать статьи «по случаю». Кроме того, как и прежде, он во множестве затевал проекты, которым не было суждено воплотиться в реальности. Много лет подряд он собирался написать книгу, основанную на архивах Бастилии, проанализировав историю «королевских указов» о заключении в тюрьму в XVII–XVIII вв. Он собирал материалы, но до книги дело так и не дошло. Из этого проекта, по-видимому, родилось эссе «Жизнь бесславных людей», изданное в январе 1977 г.[3], которое должно было стать введением к одноимённой книге. Здесь Фуко объяснял, что пишет не историческую книгу, но ориентируется, скорее, на собственный вкус и удовольствие от чтения-письма. «Антология существований» должна была представлять собой «собрание жизней», отразившихся в бланкетных указах о заточении. В нескольких фразах подобных указов не только изображались жизни людей, но решалась участь индивидов. На первый взгляд, Фуко занимается тем же, что и новое поколение историков школы Анналов. Однако, если сравнить его экзерсисы, например, с книгой Ле Руа Ладюри «Монтайю», мы увидим существенное различие. Ладюри препарирует протоколы допросов еретиков-катаров в застенках инквизиции и даёт возможность заговорить самим «еретикам» — крестьянам из лангедокской деревушки. У Фуко говорит властный дискурс; именно власть рассказывает нам о «бесславных людях», которые сами по себе не способны докричаться до нашей эпохи через толщу времени. Однако пафос его начинаний именно таков: «...Надо предоставить, наконец, слово тем, кто не мог взять его до сих пор, тем, кого вынудили молчать история, насилие истории, всевозможные системы господства и эксплуатации».[1]

---

[1] *Делёз Ж.* Фуко. С. 124.

[2] Там же. С. 125.

[3] *Foucault M.* La Vie des hommes infâmes // Cahiers du chemin. 29. 1977. P. 12–29.

Это предисловие к несостоявшейся книге отражает поиск той точки, в которой сопрягаются дискурс и повседневность. Для того, чтобы хоть что-то из жизни «бесславных людей» дошло до нас, необходима была их встреча с властью; лишь в точке мгновенного соприкосновения с властью эти жизни и смогли оставить следы. «...Не в том ли состоит одна из основополагающих черт нашего общества, что судьба принимает в нём вид отношений с властью, борьбы за неё или против неё?».[2] Анализ бланкетных указов позволяет увидеть, как политическое самовластие размещается на простейших уровнях социального тела. Здесь рождается знакомое нам знание о повседневности. Фуко уверенно говорит о материалах, которые он собрал. По-видимому, действительно оставалось только сесть за стол и свести их в книгу, но по какой-то причине философ этого не сделал. Единственным отголоском несбывшегося проекта можно считать вышедшее в 1982 г. собрание текстов из архива Бастилии, которое Фуко редактировал совместно с Арлетт Фарж.[3] Публикацией этих документов Фуко хотел показать, что тюремное заключение — не авторитарная мера, но насущная необходимость для самих обездоленных, позволяющая разрешить их повседневные проблемы: «Люди сами требовали тюремного заключения, объясняясь на языке господствующей власти».[4]

Впрочем, как это часто бывало, проект Фуко преобразовался и получил развитие в другом направлении. Год спустя, в 1978 г., «Gallimard» приступил к изданию серии книг «Параллельные жизни», которую редактировал Фуко. Первым и последним изданием в этой серии стали воспоминания Эркюлины Барбен, гермафродита, жившего в XIX в. В предисловии к этому мемуару Фуко писал:

---

[1] Пытка — это разум // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 67.

[2] *Фуко М.* Жизнь бесславных людей / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 256.

[3] Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille. Ed. par A. Farge, M. Foucault. P.: "Gallimard"; "Julliard", 1982. Документы были в плохом состоянии, поэтому их пришлось буквально расшифровывать. Фуко потратил много времени на эту работу, потому что не мог никому доверить её.

[4] Пытка — это разум // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 68.

> Древние любили проводить параллели с жизнями знаменитых людей; всякий мог услышать их назидательные голоса, говорящие через столетия. Эти параллели создавались, насколько мне известно, чтобы войти в вечность. Давайте представим себе другие параллели, не попавшие в вечность. Нет никакой точки пересечения, никакого места, где можно было бы уловить их. Часто это лишь эхо их осуждения. Следует ухватить их в движении того самого импульса, который отвергает их.[1]

Воспоминания Эркюлины Барбен — рассказ от первого лица, написанный в романтическом стиле и немного фривольный. Он повествует о жизни человека, первоначально идентифицированного как женщина, но со временем осознающего свою мужскую природу. Фуко не вмешивается в повествование, давая лишь краткий исторический экскурс, снабжённый документальными материалами.

Гермафродитизм стал темой доклада Фуко, прочитанного в мае 1979 г. на конгрессе, организованном ассоциацией сексуальных меньшинств. На конгресс, кроме Фуко, приехали Робер Мерль, Жан-Поль Арон и Поль Вейн, ставший к тому времени профессором Коллеж де Франс и занимавшийся римской историей. (Вейн жил на юге Франции, но часто приезжал в Париж и приходил к Фуко как к себе домой.) Многие консервативные преподаватели Коллеж де Франс были шокированы таким поведением своих коллег, чем немало позабавили их. Понятие «гомосексуализм», заявил Фуко, в западной культуре до сих пор питается старыми представлениями о гермафродитизме как преступлении против природы. Гомосексуализм должен освободиться от «истины пола», а это значит отказаться от какой бы то ни было идентичности.[2] Здесь обозначился и разрыв Фуко с представлениями о «желании», развиваемыми Делёзом и Лиотаром, и утверждение концепта «удовольствия». Впрочем, ещё в июле 1978 г. он говорил:

> Я выдвигаю этот термин [удовольствие], потому что он, как мне представляется, позволяет избежать медицинских и натуралистических коннотаций, связанных с понятием желания. Это понятие использовалось как инструмент... откалиброванный в терминах нормальности: «Расскажите мне о своём желании, и я скажу вам, кто вы такой, нормальны вы или нет, а потом я смогу квалифицировать или дисквалифицировать ваше желание...» Термин «удовольствие», напротив, представляет собой девственную территорию, почти лишённую значений. Нет никакой патологии удовольствия, нет «ненормального» удовольствия. Оно располагается «вне субъекта» или на краю

---

[1] Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 276.

[2] *Foucault M.* Le vrai Sexe // Arcadie. 1980. № 323. P. 617–625.

> субъекта, в том, что не есть ни тело, ни душа, что не внутри и не снаружи, короче, понятия, которое ни описано, ни описуемо.[1]

По мысли Фуко, тело должно подвергнуться десексуализации и стать местом производства «полиморфных» удовольствий. Тему *удовольствия* Фуко как раз в это время разрабатывал, взявшись за второй том «Истории сексуальности».

Издание мемуара Э. Барбен было не единственным опытом Фуко подобного рода. В 1978 г. он написал предисловие к книге анонимного английского либертена XIX в. «Моя тайная жизнь».[2]

Одним из немногих проектов середины 1970-х гг., получивших завершение, была публикация серии бесед Фуко с неким Тьерри Вельтцелем.[3] В 1975 г. Фуко подвозил этого молодого человека, путешествовавшего автостопом. В книге Тьерри беседует с неким «старшим другом», и имя Фуко прямо не называется. В июле 1976 г. К. Мориак прослушал одну из магнитофонных лент с записью беседы и немедленно позвонил Фуко, который проводил отпуск в Пуатье. Мориак предложил издать этот диалог, в котором, по его мысли, Фуко играл роль Сократа, а Тьерри — Алкивиада. Мориак предлагал включить в беседу и других персонажей, в частности, свою дочь Натали, которая была большой поклонницей Фуко и даже увешала стены своей квартиры цитатами из «Слов и вещей». Фуко тоже питал Натали самые тёплые чувства, однако эта идея почему-то заглохла. В диалогах, отредактированных Фуко, собеседники обсуждают рок-музыку, кино, литературу, сексуальность, наркотики и религию. Фуко действует как Сократ, симулируя невежество и побуждая собеседника к размышлениям.

В 1977 г., почти год спустя после публикации «Воли к знанию», с Фуко связалась правительственная комиссия, работавшая над проектом реформы уголовного кодекса. Философу предложили высказаться по вопросам, касающимся цензуры и сексуальности. Его ответы так и не были опубликованы, однако о его позиции можно судить по тексту «круглого стола» с участием британского антипсихиатра Д. Купера и по выступлению Фуко на радио в 1978 г.[4], где он заявил, что всякое юридическое вмешательство в проблемы, связанные с сексуальностью, ведет к упрочению диспозитива контроля. Тогда же состоялась беседа о проблеме смертной казни, в которой, кроме Фуко, участвовали Ж. Лапланш, Ж. Даниэль и правовед Р. Бадинтер.[5]

---

[1] *Foucault M.* Le Gai Savior II // Mec Magazine. 1988. № 6/7. P. 32.

[2] My Secret Life. Éd. M. Foucault. P.: “Les Formes du Secret”, 1978.

[3] *Voeltzel Th.* Vingt ans et après. P.: “Grasset”, 1978.

[4] *Foucault M.* La Loi de la pudeur // Recherches. 1979. № 37 (avril). P. 69–82.

[5] L’Angoisse de juger // Le Nouvel Observateur. 1977. 30 mai. P. 92–126.

Позиция Фуко вызвала протесты со стороны феминисток, обвинивших философа в недостатке внимания к проблеме насилия.[1] Фуко никак не ответил на эту критику. Отношения с феминистским движением у него складывались довольно прохладные. Трудно не признать правоту М. Моррис, охарактеризовавшей сочинения Фуко как «андроцентрические».[2]

Летом 1977 г. Фуко стал активно сотрудничать с модным философским движением, участники которого (Б.-А. Леви, Ф.-П. Леви, Г. Лардро, К. Жамбе, Ж.-М. Бенуа, Ж.-П. Доле, Ф. Немо, М. Герэн, Ф. Соллерс, М. Клавель, А. Глюксман) скооперировались в июне 1976 г. и назвали его «новой философией». Движение было очень популярным: целый год во Франции нельзя было открыть газету или включить радио, не прочитав или не услышав о «новой философии». Почти все примыкавшие к движению философы были участниками «майской революции» 1968 г., и их работы стали переосмыслением уроков неудавшегося восстания. Почти сразу «новые» стали объектом насмешек в прессе. Летом 1977 г. «Le Nouvel Observateur» напечатал «я-тест», позволяющий читателю выяснить, является ли он «новым философом». Тот, кто отверг Альтюссера в прошлом году, набирал три балла, отвергнувший Фуко не набирал ни одного. Образцовым «новым философом» мог считаться тот, кто в разное время был ортодоксальным коммунистом, маоистом и воинствующим католиком.[3]

«Новые философы» отвергали Альтюссера, Маркса и Мао; их теоретическими покровителями и высшими авторитетами стали Лакан, Фуко и Солженицын. У Лакана они заимствовали образ Властителя-Отца, у Фуко — образ паноптизма, у Солженицына — эмпирическое свидетельство о том, что марксизм ведёт к тоталитаризму. Б.-А. Леви писал: «я — внебрачное дитя дьявольской пары: фашизма и сталинизма»[4]; «если бы я был поэтом, я воспел бы ужас существования и новый Архипелаг, который готовит нам завтрашний день»[5]. Такого поэта он увидел в Солженицыне, которого назвал «наш Данте».[6] Если русский писатель был «новым Данте», то Фуко, как считал Глюксман, был его провозвестником. «История безумия», которая в общественном сознании уже проделала эволюцию от истории психиатрии к трактату по антипсихиатрии, теперь стала книгой, обличающей все тоталитарные режимы, и прежде всего — советский. Но самое удивительное в том, что сам Фуко поддержал это толкование. Он заявил: «Наказания в Советском Союзе соответствует методу "буржуазного порядка", который, как я показал, был установлен два столетия назад... Бесконечный и вездесущий спектакль, посредством которого власть утверждает себя уже два столетия».[1] Более того, он даже стал подчёркивать, что заканчивал работу над «Историей безумия» в Польше, в условиях восточноевропейского тоталитаризма, что не могло не отразиться в тексте. Как мы знаем, в тексте ничего похожего нет; Фуко задним числом старается вписать свою раннюю работу в контекст 1970-х гг. Действительно, в те годы Фуко стал утверждать, что Великое Заточение классической эпохи было частью генеалогии ГУЛАГа. Однако утверждения типа «у нас есть свой собственный ГУЛАГ» вызывали у него сильное недоверие, поскольку уводили от решения реальных проблем. Более того, теперь уже и «Слова и вещи» стали представляться ему книгой о механизмах власти, действующих внутри научного дискурса.[2]

---

[1] См.: *Plaza M*. Our costs and their benefits. Transl. by W. Harrison // m/f. 1980. № 4; *Woodhull W*. Sexuality, power, and the question of rape // Feminism and Foucault. Eds. I. Diamond and L. Quinby. Boston: Northeastern University Press, 1988.

[2] *Morris M*. The Pirate's Fiancée // Feminism and Foucault. P. 26.

[3] Etes-vous un "nouveau philosophe"? // Le Nouvel Observateur. 1977. 1 août. P. 46.

[4] *Lévi B.-H*. La barbarie à visage humain. P., 1977. P. 9.

[5] Ibid. P. 10.

[6] Ibid. P. 180.

Фуко познакомился с Б.-А. Леви ещё в 1975 г. Когда Леви вместе с Мишелем Бетелем затеяли ежедневную газету «L'Imprévu», Фуко решил поддержать издание и согласился на публикацию в нём двух интервью.[3] Речь в них шла о нефтяном кризисе, начавшемся в октябре 1973 г. Фуко заявил о неприемлемости самого понятия «кризис», отсылающего к идее всеобщности истории. Газета вскоре перестала выходить; вышло всего одиннадцать номеров. Однако сотрудничество Фуко с Леви продолжалось. В своей нашумевшей книге Леви попытался дать набросок анализа тоталитарных обществ по Фуко. Особенно жёстко он выступал против «красного фашизма». Кроме того, Леви воспользовался образом из «Истории безумия», чтобы напасть на «святого Жиля и святого Феликса, матросов с современного корабля дураков»[4], которые были немало удивлены, узнав, что являются «марксистскими философами, чья риторика функционирует в соответствии с материалистической моделью».[5] Но самое значительное внимание

---

[1] *Foucault M.* Crimes et châtiments en USSR et ailleurs... // Le Nouvel Observateur. 1976. January 26. P. 34.

[2] В октябре 1977 г. он заявил: «О чём же идёт речь в "Истории безумия"? О попытке установить не столько тип познания, сложившийся у нас в связи с умственными расстройствами, сколько тип власти, которую разум начиная с XVII века и по сию пору беспрерывно осуществляет над безумием. И в том, что я делал в "Рождении клиники", также стоял тот же вопрос... Я бы сказал, что даже "Слова и вещи" под своей литературной внешностью, под своим, если угодно, чисто умозрительным обличьем выполняют ту же самую задачу, а именно задачу установления различных механизмов власти, существующих внутри самого научного дискурса...» (*Фуко М.* Власть и знание // Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 282–283.)

[3] *Foucault M.* La Politique est la continuation de la querre par d'autres moyens // L'Imprévu. 1975. Janvier; *Foucault M.* A Quoi rêvent les philosophes? // L'Imprévu. 1975. 28 janvier. P. 13.

[4] *Lévi B.-H.* La barbarie à visage humain. P. 20.

[5] Ibid. P. 23–24.

Леви уделил концепции власти, представленной в «Надзирать и наказывать»: тотальная власть, заявил он, синонимична тотальному знанию, а тень бентамовского «Паноптикона» нависла над всеми современными обществами. Фуко стал частью вульгаты «новой философии». Однако он был не самым удобным союзником, и расхождения во взглядах не замедлили обнаружиться.

Самым существенным жестом Фуко в поддержку «новой философии» стала трёхстраничная рецензия на «Властителей-мыслителей» А. Глюксмана.[1] Фуко использовал этот повод для окончательного сведения счетов с марксизмом:

> Все убеждённые левые пытаются объяснить «ГУЛАГ»... в терминах теории истории или, в крайнем случае, истории теории. Да, да, была бойня, но это было ужасной ошибкой. Просто перечитайте Маркса или Ленина, сравните их со Сталиным, и вы сразу увидите, где этот последний сошёл с верного пути. Очевидно, что все эти смерти стали результатом неверного прочтения. Это было предсказуемо: ошибка сталинизма была одним из основных стимулов к возвращению к истине марксизма, к тексту марксизма, которое мы наблюдали в 1960-х. Если вы против Сталина, не слушайте жертв; они могут рассказать лишь о своих страданиях. Перечитайте теоретиков; они расскажут вам всю правду.[2]

Фуко считал, что сталинские лагеря — не прискорбная ошибка, а закономерное явление, порождённое марксизмом. Он выступал не только против Альтюссера и троцкистов, но и против маоизма, приравняв ритуалы «самокритики» к вымогательству признаний в советских лагерях. Фуко окончательно разочаровался в марксизме, его «левый» период закончился, и теперь он считал своей политической задачей борьбу за права человека. На этой почве он едва не поссорился с Мориаком, который отнюдь не был уверен, что марксизм с необходимостью порождает концентрационный лагерь. Так или иначе, Фуко пришёл к мысли о том, что в его время «на земле нет ни единой точки, откуда мог бы забрезжить луч какой-то надежды. Ориентиры, направления пути перестали существовать».[3] Социализм не дал миру ничего хорошего, и теперь всё надо начинать сначала, задавшись прежде всего вопросом о том, из какой точки можно осуществлять критику существующего общества.

В октябре 1977 г. Фуко побывал в Торонто, где участвовал в симпозиуме «Закон и психиатрия», организованном Институтом психиатрии Кларка. Он прочёл лекцию «Эволюция понятия “опасный индивид” в судебной психиатрии XIX века»[1], в которой излагал идеи, уже знакомые нам по курсу лекций 1974–1975 гг. в Коллеж де Франс.

---

[1] *Foucault M.* La Grande Colère des faits // Le Nouvel Observateur. 1977. 9 mai. P. 84.

[2] Ibid. P. 84–85.

[3] Пытка — это разум // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 77.

Осенью 1977 г. ежеквартальный журнал «L'Arc» намеревался посвятить Фуко целый выпуск (№ 70). Сперва философ не возражал, однако, когда выяснилось, что большинство материалов будут написаны «новыми философами», он заявил, что не желает видеть своё имя на обложке. Он уже начал испытывать скептицизм по отношению к «идеологическому маркетингу».

Фуко и Делёз не сошлись во мнениях по поводу «новых философов». Делёз написал статью, в которой издевался над несостоятельными конструкциями «новых», а Глюксмана со товарищи назвал «телевизионными клоунами».[2] В какой-то мере можно считать статью Делёза контратакой, поскольку Б.-А. Леви в своей книге в очень резких выражениях обрушился на «Анти-Эдипа». В интервью Делёз сказал: «Я уже давно хотел поговорить о новых философах, но не находил возможности это сделать. Они бы сразу сказали: видите, как он завидует нашему успеху! Это ведь их профессия — атаковать, отвечать, отвечать на ответы. Что до меня, то я могу сделать это лишь однажды. Второй раз отвечать я не стану».[3] Делёзу было известно, что месяцем ранее Фуко хвалил книгу Глюксмана «Властители-мыслители» в своей колонке в «Le Nouvel Observateur». Это расхождение ещё более отдалило двух философов. Впрочем, несмотря на прекращение общения, Фуко неизменно уважительно отзывался о Делёзе, которого он называл единственным философски мыслящим французом. Перед смертью Фуко говорил о том, что хотел бы помириться с Делёзом. Делёз, в свою очередь, посвятил Фуко очень тёплую книгу, к которой мы уже не раз обращались.

В 1977 г. Фуко и Делёз активно выступали против выдачи властям ФРГ адвоката Клауса Круассана[4], обвинявшегося в превышении полномочий при защите своего клиента. Круассан был защитником террористической организации «Красная Армия», возглавляемой А. Баадером и искал во Франции политического убежища. В октябре 1977 г. Баадер и двое его соратников совершили самоубийство в тюрьме Штанхейм. По-видимому, именно это обстоятельство побудило Фуко к вмешательству. Комитет по освобождению Круассана разослал видным политическим деятелям тысячу круассанов, завёрнутых в фольгу, с листовкой, в которой риторически вопрошалось: почему кондитерские изделия могут перемещаться свободно, а адвокаты — нет? Как обычно, был выпущен манифест, в котором говорилось о том, что экстрадиция людей, ищущих во Франции политического убежища, является продолжением традиций вишистского режима. Под манифестом подписались Сартр, де Бовуар, Клавель, Дебрэ, Делёз и Франсуаза Саган. Фуко не поставил своей подписи, решив действовать другими способами. Вместе с Глюксманом он написал воззвание, в котором не было нападок на правительственный режим ФРГ и под которым поставили подписи Барт, Булёз, Клавель, Доменак, Коста-Гаврас, Монтан, Мориак и С. Синьоре. Фуко в своей поддержке Круассана ограничивался узко юридической проблематикой. На этой почве они разошлись во мнениях с Делёзом. Делёз и Гваттари говорили о том, что Западная Германия скатывается к полицейской диктатуре (Гваттари в своём ходатайстве прямо назвал эту страну фашистской). Никакого выяснения отношений не было: Фуко и Делёз просто перестали общаться. Когда в марте 1984 г. Фуко и Мориак пытались поддержать рабочих-иммигрантов, они искали третье лицо, которое подписало бы письмо к мэру Парижа. Фуко заявил, что не может обратиться к Делёзу: «Мы больше не общаемся... С того самого дела Клауса Круассана. Я не мог принять терроризм и кровь. Я не одобрял Баадера и его банду».[1]

---

[1] *Foucault M.* About the Concept of the “Dangerous Individual” in 19th Century Legal Psychiatry // Journal of Law and Psychiatry. 1978. Vol. I. P. 1–18.

[2] *Deleuze G.* A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général // Minuit. 1977. 5 juin. «...Новые философы, когда они разоблачают Маркса, — говорил Делёз позже, — не предпринимают никакого нового анализа капитала, который у них вообще таинственным образом утрачивает всякое существование, они разоблачают последствия сталинской политики и этики, которые, как они предполагают, вытекают из Маркса. ...Это ничего общего не имеет с философией». (*Делёз Ж.* О философии (Интервью «Литературному журналу») / Переговоры. С. 188.)

[3] *Deleuze G.* Les “nouveaux philosophes” // Supplément. 1977. № 24 (mai).

[4] Адвокат, выступавший в качестве защитника на процессах против террористов из немецкой организации «Красная Армия». Бодрийяр писал: «В ночь экстрадиции Клауса Круассана телевидение транслирует матч сборной Франции в отборочных соревнованиях чемпионата мира по футболу. Несколько сотен человек участвуют в демонстрации перед тюрьмой Санте, несколько адвокатов заняты разъездами по

Фуко был готов защищать право Круассана на политическое убежище, но не желал каким-либо образом поддерживать «Красную армию». В этом отношении он резко расходился и с Жаном Жене, который считал, что существует большое различие между зверствами «системы» и отдельными актами насилия со стороны «сопротивления». Жене заявил, что Баадер и «Красная армия» сделали благое дело, показав, что только насилие может быть действенным.[2] Фуко написал гневную статью в «Le Nouvel

---

ночному городу, двадцать миллионов граждан проводят свой вечер перед экраном телевизора. Победа Франции вызывает всеобщее ликование. Просвещенные умы ошеломлены и возмущены столь вызывающим безразличием. *Монд* пишет: “21 час. В это время немецкий адвокат был уже вывезен из Санте. Через несколько минут Рошто забьет первый гол”. Мелодрама негодования». (*Бодрийяр Ж*. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Пер. Н. В. Суслова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. 2000. С. 16–17.)

[1] *Mauriac C*. Le Temps immobile. Vol. IX: Mauriac et fils. P. 388.

[2] *Genet J*. Violence et brutalité // Le Monde. 1977. 2 septembre. P. 1–2.

Observateur».[1] Когда через несколько дней министр юстиции Ален Пьерфит попытался ответить на выпады своего бывшего однокашника по Эколь Нормаль, Фуко высказался ещё резче.[2]

Когда 16 ноября Круассана вывозили из тюрьмы Санте, Фуко с несколькими десятками единомышленников перекрыли дорогу. Полиция стала разгонять толпу, и Фуко сломали ребро. На следующий день он рассказывал Мориаку:

> Да, меня избили. Просто ради удовольствия. Нас было всего двадцать человек, и не было никаких оснований для такой жестокости... я приглянулся полицейским больше других... Им явно нравилось бить меня... Довольно сильный удар в основание позвоночника. Мои лёгкие? Я дышу с трудом. Не могу сидеть, а тем более лежать.[3]

Мориак немедленно приехал и диагностировал перелом ребра. Фуко, по своему обыкновению, отказывался вызывать врача, и сдался только после долгих уговоров Дефера. Несмотря на травму, на следующий день он снова отправился на демонстрацию: после экстрадиции адвоката, 18 ноября 1977 г., Фуко, Сартр, Симона де Бовуар и Маргерит Дюрас организовали демонстрацию на Площади Республики. Утром того дня в печати появился рассказ Фуко о драке с полицией, где философ назвал зверскую расправу над демонстрациями «дополнительным удовольствием» службы в полиции.[4] Вечером Фуко, чувствовавший себя неважно из-за травмы, решил часть пути проехать на метро. Пока они с Мориаком ждали поезда, какие-то агрессивно настроенные демонстранты напали на немецкий банк и стали разбивать на улице машины, изготовленные в Германии. На станцию метро вбежал залитый кровью человек, которого преследовала полиция. Фуко и Мориак немедленно встали на его защиту и, по-видимому, у Фуко были все шансы потерять ещё одно ребро, если бы Мориак не закричал: «Не трогайте его! Это Фуко!». К удивлению толпы, полиция ретировалась.[5]

Участие Фуко в деле Круассана на этом не кончилось. В конце ноября он написал открытое «Письмо к некоторым левым лидерам»[6], в котором говорил: «Вы слишком хорошо знаете государство, и потому вам известно, что оно редко подаёт хороший пример людям — и что честь этих последних всегда заключалась в том, чтобы самостоятельно и порою в одиночестве делать то, к чему власти неспособны — из-за расчёта ли, инертности, безразличия или ослепления».[1] Никто из «левых лидеров» не ответил на призыв Фуко защитить двух француженок, обвинённых в пособничестве Круассану.

---

[1] *Foucault M.* Lettres à quelques leaders de la gauche // Le Nouvel Observateur. 1977. 28 novembre.

[2] *Foucault M.* Alain Peyrefitte s'explique... Et Michel Foucault répond // Le Nouvel Observateur. 1978. 23 janvier.

[3] *Mauriac C.* Le Temps immobile 7. Signes, recontres et rendez-vous. P. 268.

[4] *Foucault M.* Désormais, la sécurité est au-dessus des lois (entretien avec J.-P. Kauffmann) // La Matin. 1977. 18 novembre.

[5] *Mauriac C.* Le Temps immobile 7. Signes, recontres et rendez-vous. P. 271–272.

[6] *Foucault M.* Lettre à quelques leaders de la gauche // Le Nouvel Observateur. 1977. № 681 (28 novembre — 4 décembre).

В декабре 1977 г. Фуко с Д. Дефером приехали в Берлин. Они пытались пройти в Восточную зону, но их остановила полиция и устроила им личный досмотр; особенно не понравились блюстителям порядка книги из портфеля Фуко. Два дня спустя в Западном Берлине, как только они вышли из отеля, перед ними остановились три полицейских автомобиля. Автоматчики заставили их поднять руки и учинили обыск: как выяснилось, во время завтрака Фуко упомянул об Ульрике Майнхоф[2], и кто-то на него донёс. Фуко и Дефера отвели в полицейский участок и подвергли допросу. В интервью «Spiegel» Фуко сказал: «Мы ничего не сделали. Мы всего лишь выглядели как интеллектуалы и потому вызывали подозрение. Интеллектуалы — это те, кого любая власть называет "грязными типами"».[3] Фуко и Дефер оказались в комичном положении: во Франции их ругали за то, что они не поддерживают «Красную армию», а в Германии их арестовали именно за поддержку террористов.

В январе 1978 г. Фуко приехал в Ганновер, чтобы выступить в защиту Петера Брукнера, профессора, уволенного из университета за причастность к публикации политического памфлета, напечатанного в студенческой газете. Авторы памфлета, скрывавшиеся под псевдонимом «Mescaleros», высказывали одобрение убийства Генерального прокурора бойцами «Красной армии». Брукнер не был солидарен с этой позицией, но считал, что авторы вправе опубликовать свой текст. (Позже Фуко написал предисловие к французскому изданию книги Брукнера.[4]) Тогда же, совместно с Катрин фон Бюлов, он участвовал в митинге в Западном Берлине. Митинг получился очень весёлым, с музыкой и выступлением театральных трупп. Фуко с удовольствием общался с представителями контр-культуры. Он стал довольно популярен в Германии и Италии, причём эта популярность пришла к нему «снизу», через маргинальные группы, тогда как университетская публика относилась к нему довольно прохладно. (Обратная ситуация была в США: здесь его идеи распространялись в первую очередь через университеты.)

---

[1] *Фуко М.* Письмо к некоторым левым лидерам // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 51–52.

[2] Террористка, близкая к «Красной Армии», прославившаяся своими фанатизмом и жестокостью.

[3] *Foucault M.* Nous nous sentions comme une sale espèce // Der Spiegel. 1977. 19 décembre.

[4] *Foucault M.* Préface // Bruckner P., Krovosa A. Ennemi de l'Etat. P.: "Claix", "La Pensée Sauvage", 1979.

В феврале Пьер Булёз пригласил Фуко, Барта и Делёза поучаствовать в музыкальном вечере, состоявшемся в недавно открытом Центре Жоржа Помпиду. Булёз и Фуко были знакомы давно, однако дружеских отношений не поддерживали. Булёз был немало удивлён, когда в 1976 г. Фуко предложил его кандидатуру на конкурс в Коллеж де Франс. Все три философа выступили с речами. Фуко высказал своё удивление тем обстоятельством, что многие его студенты, страстно увлечённые работами Хайдеггера и Ницше, предпочитают современной камерной музыке песенки рок-групп. Несколько лет спустя он говорил: «Рок-музыка — не только неотъемлемая часть жизни многих людей (в гораздо большей степени, чем это было с джазом), это культурный индуктор; любить рок, предпочитать одну разновидность рока другой — значит выбирать свой жизненный путь и способ реагирования, это готовый набор вкусов и предпочтений».[1] Музыкальные вкусы Фуко в эти годы были весьма многообразны: он любил Малера, но с удовольствием слушал Дэвида Боуи, на концерт которого его затащил Дефер. Впрочем, его познания в рок-музыке находились в зачаточном состоянии: в беседе с Тьерри Вельтцелем совершенно очевидно, что он не различает Боуи и Мика Джаггера.[2]

Лекционный курс в Коллеж де Франс зимой 1977–1978 гг.[3] был посвящён генезису политического знания, которое располагает в центре своих интересов понятие населения и механизмы, обеспечивающие его регулирование. Центральным понятием Фуко в этих лекциях стало «управление». Он проследил (пользуясь указаниями П. Вейна) осуществление политической власти в античных обществах, которое не предполагало управления индивидом на протяжении всей его жизни, затем обратился к христианской идее пастырского окормления, а основное внимание, как всегда, уделил классической эпохе, когда появился дискурс, позволяющий анализировать «искусство государственного управления». Под последним Фуко понимает тот способ, которым поведение индивидов имплицируется в осуществлении суверенной власти. В эпоху меркантилизма привилегированным объектом правительственного интереса стало сочетание «население-богатство»; иными словами, была сформулирована политическая проблема населения, т. е. население стали анализировать как совокупность элементов, 1) связанную с общим режимом существования живых существ, и 2) доступную для согласованного политического вмешательства. Управлять государством теперь означает осуществлять экономию, т. е. пристальный надзор и контроль за жителями и богатством. Если у Макиавелли объектом и целью власти выступали территория и населяющие её люди, то начиная с XVIII в. таковым стал «комплекс людей и вещей», а территория и собственность утратили своё значение, став характеризующими этот комплекс переменными. С развитием науки управления центр тяжести переместился на уровень той реальности, которую принято называть «экономикой». И именно с того момента, когда среди разнообразных элементов богатства возник новый субъект — население, — смогла сформироваться политическая экономия. Мы помним, что в начале 1970-х гг. Фуко утверждал, что на смену обществу подавления пришло дисциплинарное общество; теперь он считает, что такой замены не произошло, но что существует треугольник «суверенитет — дисциплинарные практики — правительственное управление», главная цель которого — население, а основные механизмы — аппараты безопасности.[1] На семинарах Фуко говорил о «биополитике» как способе отношения к населению в качестве множества сосуществующих организмов, наделённых конкретными биологическими и патологическими чертами, а потому относящихся к сферам специфических знаний и техник.[2]

---

[1] *Foucault M., Boulez P.* La Musique contemporaine et la public // CNAC Magazine. 1983. № 15. P. 10.

[2] *Voeltzel Th.* Vingt ans et après. P. 131.

[3] *Foucault M.* Sécurité, territiore, population // Annuaire du Collège de France, 78^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1977–1978. P. 445–449. Лекция от 1 февраля опубликована в Aut-Aut. 1978. № 167/168. P. 12–29.

В апреле 1978 г. Фуко во второй раз посетил Японию. В Японии его уже хорошо знали: вслед за переводом «Слов и вещей» на японском языке вышла книга «Надзирать и наказывать» и фрагмент из «Воли к знанию». Однако Фуко обнаружил, что здесь его понимают столь же превратно, как и в Европе. Ещё в октябре 1977 г. в Париже он беседовал с японским журналистом Ш. Хашуми, который рассказал ему о трёх мифах, бытующих в Стране восходящего солнца: 1) Фуко — структуралист, уничтожающий историю и человека; 2) Фуко — методолог истории науки; 3) Фуко — ниспровергатель существующих политических режимов. Фуко заметил, что те же мифы бытуют и в США. Поездка, организованная министерством культуры Франции, была очень насыщенной. В Японии Фуко (и сопровождавший его Дефер) провёл три недели, посетив, в частности, тюрьму в префектуре Фукуока, которую нашёл более «прогрессивной», чем европейские тюрьмы. 18 апреля он прочёл лекцию во франко-японском институте Кансай в Киото. Здесь он говорил о том, что его анализ власти в принципе применим к самым различным обществам, поскольку способ организации власти в индустриальных обществах один и тот же. Любопытно его замечание о том, что дисциплинарное общество находится в кризисе: появилось много категорий людей, не поддающихся дисциплинированию, и потому пора задуматься о развитии общества без дисциплины. Когда Фуко спросили, как ему удаётся выступать с резкой критикой существующей власти и в то же время посещать различные страны в качестве эмиссара Франции, он ответил: «У Франции есть страсть к экспорту собственной культуры, и она продаст на экспорт любой ядовитый состав, лишь бы это был французский продукт».[1] 21 апреля Фуко участвовал в дебатах после демонстрации фильма «Я, Пьер Ривьер...» во Французском культурном центре в Токио. Третья публичная лекция состоялась 27 апреля; здесь Фуко говорил о том, что философия может стать действенной контр-властью лишь в том случае, если философ оставит свой пророческий тон и станет размышлять над конкретными проблемами[2].

---

[1] *Фуко М.* Искусство государственного управления // Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 206. Впрочем, это не мешает Фуко утверждать, что «мы живём в эпоху государственного управления, открытого в XVIII в.» (Там же. С. 208.).

[2] На этих семинарах П. Паскино выступил с докладом о «Polizeiwissenschaft», А.-М. Мулен — о кампаниях по прививке оспы в XVIII в., Ф. Делапорт — об эпидемии холеры 1832 г., Ф. Эвальд — о законодательстве относительно несчастных случаев на производстве в XIX в.

Готовясь к поездке, Фуко читал книги Д. Т. Судзуки и А. Уотса, чтобы составить общее представление о дзэн-буддизме. По приглашению Омори Согена он провёл несколько дней в древнем храме в Киото, обучаясь медитации. Компанию ему составил Кристиан Полак, атташе по культуре во французском посольстве. Французы обучались правильному дыханию и прочим тонкостям искусства медитации.[3] Позже Фуко говорил, что, в то время как христианство стремится к очищению души, которое позволяет приблизиться к истине, в буддизме просветление обнаруживает истину человека, а истина его в том, что «Я» — всего лишь иллюзия.[4] Судя по банальности суждений Фуко о буддизме, он не слишком далеко продвинулся в своих медитациях.

Фуко и Дефер совершили поездку на юг острова Косю, потому что Дефер интересовался историей иезуитских миссий в Японии и хотел увидеть порты, через которые они проникали в страну. Фуко общался с местными социал-демократами и даже оказался вовлечён в кампанию против строительства аэропорта Нарита под Токио. Кроме того, он много ходил по клубам. Хотя Япония и заинтриговала Фуко, она не стала для него подлинной страстью, как это было, например, с Бартом и Леви-Стросом.

Возвращаясь в Париж, Фуко сделал краткую остановку в Москве, где выразил свои антисоветские настроения в отказе покупать икру, что было обязательным ритуалом для всех туристов.

---

[1] Дисциплинарное общество в кризисе // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 322.

[2] *Foucaut M.* La philosophie analytique de la politique (Gendai no Kenryoku wo tou) // Asahi Jaanaru. 1978. 2 juin. P. 28–35.

[3] См.: Michel Foucault et le Zen (interview) // Shunjuu. 1978. № 197.

[4] *Foucault M., Sennett R.* Sexuality and Solitude // London Review of Books. 1981. 21 May — 3 June. P. 5.

Сразу по возвращении на родину Фуко с головой погрузился в академические дебаты вокруг «Надзирать и наказывать». Книгу к этому времени прочитали профессиональные историки, и теперь они были готовы вынести своё суждение. Президент Общества истории революции 1848 г. Морис Агюльон познакомился с Фуко ещё в 1950-х гг. на собраниях компартии. Общество планировало выпуск тома исследований, посвящённых истории тюрем в XIX в. Жак Леонард, специалист по истории медицины, написал рецензию на книгу Фуко. Отзыв был в целом благожелательным, хотя Леонард и не преминул отметить, что Фуко проскакивает три столетия, как бешено мчащийся варвар-наездник, и не уделяет внимания революционным судам времён Террора. (Это упущение тем более удивительно, что Фуко хорошо знал тему и подробно обсуждал её в беседе с маоистами в 1972 г.) Леонард выразил общее мнение французских историков, заявив, что работа, выполненная на материале, собранном в читальном зале Национальной библиотеки, а не в провинциальных архивах, неизбежно поверхностна, и сделал вывод: Фуко — историк-любитель.[1] Отзыв Леонарда передали Фуко, и он смог ответить: его задача заключалась не в том, чтобы нарисовать полную картину тюремных учреждений XIX в., а в том, чтобы высветить один из эпизодов «карательного разума».[2]

Несмотря на критику, Фуко было очень приятно серьёзное отношение профессиональных историков к его книге, и он изъявил желание принять участие в дебатах, сразившись с Леонардом на публике. 20 мая 1978 г. Фуко пришёл на заседание Общества в сопровождении участников его семинара в Коллеж де Франс Ф. Эвальда, А. Фонтана и П. Паскино. Дебаты продолжались около двух часов и записывались на магнитофон. При расшифровке текст оказался очень громоздким, к тому же, расшифровщик выделял только Фуко, тогда как все остальные участники оказались анонимными «голосами из зала». Агюльон настаивал на том, чтобы каждый голос был авторизован. Кроме того, Фуко и Агюльон поспорили о том, кто из них напишет предисловие; в конце концов, текст был издан с двумя предисловиями.[3] Фуко заявил, что не считает свои книги ни философскими трактатами, ни историческими исследованиями, скорее, следует говорить о философских фрагментах истории; обратившись к проблематике тюрьмы, он исследует генеалогию морали. Агюльон позволил себе усомниться в том, что Просвещение и либерализм XIX столетия были прямыми предшественниками тоталитарных режимов XX в. Фуко продолжал настаивать на своём. Эти дебаты послужили упрочению авторитета Фуко среди историков. К сожалению, продолжения не последовало. Но, если бы Агюльон заглянул на лекции Фуко в Коллеж де Франс или во Французском философском обществе, он обнаружил бы, что философ вовсе не питает ядовитых чувств к идеологии Просвещения: это течение, считал он, бросало вызов правительствам, претендовало на ограничение их власти и в юридическом аспекте сближалось с теорией естественного права.[1]

---

[1] *Léonard J.* L'Historien et le philosophe // L'impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle. P.: "Seuil", 1980.

[2] *Foucault M.* La Poussière et le nuage // L'impossible Prison. ... P. 34.

[3] Débat avec Michel Foucault // L'impossible Prison ...

Июльским вечером 1978 г., когда Фуко переходил через улицу Вожирар, его сбила машина. Философ взлетел в воздух и упал на крышу автомобиля, сильно изрезав лицо и голову осколками стекла. Его немедленно отвезли в ближайший госпиталь, где он и оставался в течение недели. Первым, кто узнал о происшествии, оказалась Симона Синьоре. Д. Эрибон считает, что философ сам попросил связаться с ней. По другой версии, Фуко был без сознания, а в кармане его пиджака лежал листок бумаги с адресом и номером телефона актрисы; поскольку никаких документов при нём не было, врач решил связаться с Синьоре. Так или иначе, сама Синьоре была поражена прежде всего тем, что никто в госпитале не узнал знаменитого Фуко.

Философ, сбитый автомобилем, подумал, что умирает, и отнёсся к этому фаталистски. В 1983 г. он рассказывал канадскому интервьюеру:

> Однажды на улице меня сбила машина. Я прогуливался. Секунды две мне казалось, что я умираю, и это было очень, очень интенсивное удовольствие. Погода стояла прекрасная. Было семь часов, лето. Солнце садилось. Небо было великолепно синим и всё такое. Это было и всё ещё остаётся одним из лучших моих воспоминаний. [Смех].[2]

Может быть, этот опыт прикосновения к смерти, и впрямь наводил Фуко на весёлый лад, однако его последствия не были столь же приятны. Больше года философ страдал от сильных головных болей и приступов тошноты и головокружения. В 1979 г. он признался К. Мориаку, что так и не оправился от последствий травмы.[3]

Д. Мэйси подозревает, что в тот вечер Фуко находился под воздействием какого-то одурманивающего вещества. Правда, британский исследователь не объясняет, почему ему так показалось. Д. Эрибон ссылается на П. Вейна, которому Фуко признался, что был невнимателен из-за недавно принятой дозы опиума. Однако несомненно, что в те годы Фуко по-прежнему экспериментировал с одурманивающими и наркотическими веществами — гашишем, опиумом, кокаином и ЛСД. Мориак, которому философ рассказывал о своих опытах[1], как-то раз поддался на уговоры Фуко и тоже решил попробовать гашиш; он был разочарован, поскольку вещество не оказало на него никакого действия. В 1982 г. Фуко говорил тому же Мориаку, что наркотики потенциально безвредны, если только разъяснить молодёжи, как правильно их употреблять. Кроме того, Фуко, как истинный исследователь, заинтересовался «культурой наркотиков» и намеревался написать работу об их применении с начала XIX в. Впрочем, не все его эксперименты были успешны: он признался Мориаку, что один из опытов с ЛСД в Нью-Йорке оказался настолько кошмарным, что он даже собирался пойти в полицейский участок и попросить валиума.[2] Впрочем, назвать Фуко наркоманом не представляется возможным; в его случае можно говорить лишь об экспериментах. Даже столкнувшись с большими трудностями при написании «Использования удовольствий», он не прибегал к стимуляторам, в отличие от Сартра, злоупотреблявшего амфетаминами при работе над «Критикой диалектического разума».

---

[1] *Foucault M.* Qu'est-ce que la critique? (Critique et "Aufklärung") // Bulletin de la Société Française de Philosophie. 1990. Vol. 84. P. 35–63.

[2] The Minimalist Self (discussion with Stephen Riggins) // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 12.

[3] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. IX: Mauriac et fils. P. 328.

28 сентября 1978 г. миланская ежедневная газета «Corriere della sera» на первой полосе объявила о том, что редакция приобрела замечательного нового сотрудника и в связи с этим открывает новую рубрику под названием «Расследования Мишеля Фуко». Философ намеревался писать «интеллектуальные репортажи» (reportages di idee), в которых можно было бы рассказать о том, чему никогда не давали слова, но самое главное — следить за рождением идей, не в книгах, а в событиях. «Идеи не правят миром. Но благодаря тому, что мир обладает идеями (и потому, что он постоянно производит таковые), мир не подчиняется пассивному управлению правителями или теми, кто желает внушить им определённый образ мысли раз и навсегда».[3] В Париже Фуко собрал небольшую журналистскую команду, в которую вошли Т. Вельтцель, А. Глюксман и Ален Финкелькро; ни одного профессионального журналиста в этой компании не было. Авторские права на статьи распределялись между газетой и издательским домом «Rizzoli», что предполагало возможность в будущем переиздать их в виде

---

[1] Ibid. P. 227.

[2] Ibid. P. 363–364. В «Использовании удовольствий» Фуко косвенно упоминает об этом опыте, говоря, что «в “Законах” Платон... будет грезить о наркотическом средстве, которое ещё не успели изобрести; тому, кто принял бы такой наркотик, все вещи тут же начинали бы казаться ужасающими». (*Фуко М*. Использование удовольствий». С. 118.) Фуко имеет в виду следующий пассаж Афинянина: «Дал ли некий бог людям зелье, возбуждающее в них страх, и, чем больше кто станет его пить, тем несчастнее станет он себя считать с каждым глотком? Он будет страшиться и настоящего, и всего будущего, так что даже самый мужественный человек в конце концов будет охвачен ужасом...» (*Платон*. Законы (647e–648a. Пер. А. Н. Егунова).

[3] *Foucault M*. I “reportages” di idée // Corriere della sera. 1978. 12 novembre. P. 1. Цит. по: *Macey D*. The Lives of Michel Foucault. P. 406.

книги. Статьи переводились на итальянский и печатались в Милане, поскольку Фуко не хотел осложнений, которые непременно возникли бы, печатай он эти материалы во Франции.

Наибольший резонанс получили статьи Фуко о революции в Иране. «Я не могу написать историю будущего, я — довольно неуклюжий исследователь прошлого, — объяснял он свою деятельность. — Однако я хотел бы зафиксировать “то, что происходит”, ведь в эти дни [в Иране] ещё ничто не предрешено, и агония продолжается. Возможно, это журналистская работа, но верно и то, что я всего лишь неофит».[1] Фуко не был специалистом по Ирану, хотя и интересовался ситуацией с правами человека в этой стране. Его основным информатором был адвокат Тьерри Миньон, с которым они сотрудничали ещё в «Группе информации по тюрьмам» и который теперь работал в Комитете по защите прав иранских политзаключённых. Катрин фон Бюлов в шутку сказала, что могла бы переправить Фуко в Тегеран. Мориак со смехом заметил, что, если бы это удалось, он никогда больше не увидел бы родной дом.[2] Тем не менее, Фуко ухватился за эту безумную идею: ему удалось побывать в Тегеране и вернуться домой.

В сентябре — октябре 1978 г. Фуко в сопровождении Вельтцеля совершил две кратких поездки в Тегеран. Перед поездками он через Миньона установил контакт с иранцами-изгнанниками, среди которых были студенты Дефера из Венсенна. В столицу Ирана он прилетел через несколько дней после «чёрной пятницы», когда армия расстреляла несколько тысяч демонстрантов. Его поразил безмолвный город, словно вымерший после наступления комендантского часа. Казалось, единственными живыми людьми были автоматчики на контрольно-пропускных пунктах. В пригородах Тегерана он тайно встречался с оппозиционерами, но интересней всего было для него общение со случайными прохожими на улицах. Кажется, самое сильное впечатление на Фуко произвёл тегеранский базар: громоздкие швейные машины с надписью «Сделано в Южной Корее» были ярким свидетельством того, как устаревшие технологии Запада выдавались за модернизацию. Шах, пытавшийся проводить политику вестернизации и считавшийся «прогрессивным», был архаичен. Фуко ходил на кладбища, потому что только там разрешались сборища, заходил в мечети. Он постоянно задавал встречным один и тот же вопрос: «Чего вы хотите?», и получал один и тот же ответ: «Исламское правительство».

В своих репортажах Фуко охарактеризовал ситуацию в Иране как «всеобщую политическую забастовку», т. е. забастовку в отношении политики: люди отказывались подчиняться действующей системе и в то же время не желали участвовать в политической борьбе за будущее государственное устройство. «Ощетинившись, иранский народ стал похож на ежа: его политическая воля в том, чтобы не дать политике “за что схватиться”».[1] Чем проще воля народа, тем сложнее задача политических деятелей, заключил Фуко, ведь политика дышит полной грудью только там, где воля народа раздваивается и колеблется. Фуко встречался не только со студентами и случайными прохожими; он взял интервью у аятоллы Мадари и встретился с Мезди Базарганом, который вскоре стал премьер-министром. На него произвело прекрасное впечатление заявление Базаргана о том, что исламское правительство намерено ограничить гражданские права религиозными обязанностями, так что сам ислам будет отныне противостоять любым попыткам правительства пойти наперекор воле народа. В этой «религиозной революции» Фуко увидел выражение коллективного желания: «Возможно, величайшее из всех восстание против глобальных систем, самая безумная и самая современная форма восстания».[2] В статье для «Le Nouvel Observateur» Фуко заявил, что «в лице Ислама Персия получила религию, которая предоставила людям неисчерпаемые ресурсы сопротивления власти государства».[3]

---

[1] *Foucault M.* La Rivolta dell Iran corre sui nastri delli minicassette // Corriere della sera. 1978. 19 novembre. P. 1. Цит. по: *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 407.

[2] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. IX: Mauriac et fils. P. 252.

Во время второй поездки Фуко посетил центр нефтедобывающей промышленности Абадан и по результатам поездки написал четыре статьи для миланского издания.[4] Но, прежде чем эти материалы увидели свет, в Париже разразился скандал: 6 ноября «Le Nouvel Observateur» напечатал письмо некой иранской читательницы, которая яростно обрушилась на декларации Фуко о «мусульманской духовности». Все эти разговоры о «духовности», да и сам ислам, заявила она, используются для оправдания возрождения феодального гнёта.[5] Фуко отвечал, что, как житель Запада, не считает себя вправе высказывать критические суждения об исламе.[6] Невзирая на критику, он продолжал публикацию своих материалов об Иране. По-видимому, он и впрямь увлёкся идеей религиозного элемента, придающего небывалую силу революции, позволяющего противостоять не только полиции или правительству, но и образу жизни в целом. Увлёкшись, он недооценил диктаторский потенциал аятоллы Хомейни и заявил, что аятолла выступает фокусом анонимных коллективных сил, и никакого «режима Хомейни» не будет.[1] В статье, напечатанной в «Le Nouvel Observateur» он написал, что в Иране возрождается то, о чём на Западе не слыхали со времён Ренессанса — «политическая духовность».[2] Впрочем, статьи Фуко не имели большого резонанса, поскольку публиковались на итальянском языке, а во Франции не переводились.[3]

---

[1] Революция голых рук // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 180. По возвращении из Ирана Фуко писал как для «Corriere della sera», так и для «Le Nouvel Observateur»: *Foucault M.* L'Esercito, quando la terra trema // Corriere della sera. 1978. 28 septembre. P. 1–2 ; *Foucault M.* Teheran: la fede contro lo Scià // Corriere della sera. 1978. 8 octobre. P. 11 ; *Foucault M.* A Quoi rêvent les Iraniens? // Le Nouvel Observateur. 1978. 16 octobre. P. 48–49.

[2] *Foucault M.* Il mitico capo fella rivolta nell // Corriere della sera. 1978. 19 novembre. P. 1. Цит. по: *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 411.

[3] Цит. по: *Eribon D.* P. 285.

[4] *Foucault M.* Una Rivolta con le mani nude // Corriere della sera. 1978. 5 novembre. P. 1–2 ; *Foucault M.* Sfida all opposizione // Corriere della sera. 1978. 7 novembre. P. 1–2 ; *Foucault M.* La Rivolta dell. Iran corre sui nastri delli minicassette // Corriere della sera. 1978. 19 novembre. P. 1–2; *Foucault M.* Il mitico capo fella rivolta nell // Corriere della sera. 1978. 19 novembre. P. 1–2.

[5] Une Iranienne écrit // Le Nouvel Observateur. 1978. 6 novembre. P. 27. 24.

[6] *Foucault M.* Réponse à une lectrice iranienne // Le Nouvel Observateur. 1978. 13 novembre. P.

Фуко знал, что в Париже над ним будут потешаться, но был убеждён в своей правоте. Даже всегда лояльный Мориак высказал сомнения в «духовности» политики.[4] Но самую жёсткую критику новых идей Фуко предприняли Клоди и Жак Брейель. Со страниц «Le Matin» они заявили, что Фуко превратился в апологета «наказующей и дисциплинирующей духовности»; теперь он поддерживает анти-демократическую и противозаконную власть.[5] Фуко, как обычно, не стал вступать в полемику, но сообщил газете о своей готовности опубликовать ответную статью. Статью он так и не написал, так как вскоре стало ясно, как он ошибался: в Иране пришёл к власти Хомейни, и начались массовые расстрелы. Фуко написал открытое письмо к М. Базаргану, в котором напоминал ему о «духовности».[6] Ответа он, конечно же, не получил.[7]

В ноябре 1978 г. Фуко был вовлечён в ещё одну акцию — организацию рейса спасательного судна, которое должно было вывезти терпящих бедствие вьетнамских беженцев, которых отказалась принимать Малайзия. Если в начале 1970-х гг. Фуко протестовал против войны во Вьетнаме, то теперь ситуация изменилась: приходилось спасать жертв победившего Вьетнама. Ни компартия, ни троцкисты не поддержали эту кампанию.

Зимой 1978–1979 гг. в Коллеж де Франс Фуко вновь говорил о «биополитике», на сей раз сосредоточившись на проблематике политической рациональности, т. е. «либерализма».[1] Под «либерализмом» Фуко понимает принцип и метод рационализации управленческой деятельности, подчиняющейся правилу максимальной экономии. Поскольку «либерализм» есть не более, чем форма критической оценки управленческой практики, он не обязательно сопутствует демократии, как и демократическое государство не обязательно является либеральным. На семинарах обсуждался кризис правовой мысли в конце XIX в.[2]

---

[1] *Foucault M.* Il mitico capo della rivolta. P. 2.

[2] *Foucault M.* A Quoi rêvent les Iraniens? P. 48.

[3] В 2007 г. статьи Фуко об Иране были опубликованы в книге: *Afary J., Anderson K. B.* Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

[4] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. IX: Mauriac et fils. P. 322–323.

[5] *Broyelle C., Broyelle J.* A Quoi rêvent les philosophes? // Le Matin. 1979. 24 mars.

[6] См.: *Foucault M.* Inutile de se soulever? // Le Monde. 1979. 11 mai.

[7] Подробнее см.: *Stauth G.* Revolution is spiritless times: an essay on the inquiries of Michel Foucault on the Iranian revolution. Republic of Singapore: Dept. of Sociology, National University of Singapore, 1991.

В марте 1979 г. Фуко предоставил свою квартиру для арабо-израильского коллоквиума. Апартаменты на улице Вожирар были переоборудованы в конференц-зал. 14 марта состоялась первая встреча, на которой Сартр произнёс краткую речь. Сам Фуко отсутствовал: он не желал принимать участия в дебатах.

20 июня 1979 г. Фуко и Сартр вновь были вместе: на сей раз они организовали пресс-конференцию в поддержку беженцев из Вьетнама. В работе пресс-конференции участвовали А. Глюксман и Р. Арон. Фуко, сидевший между Ивом Монтаном и С. Синьоре, потребовал от правительства увеличить число беженцев, принимаемых во Франции. Несколько дней спустя философ приветствовал Сартра и Арона на другой пресс-конференции, организованной в стенах Коллеж де Франс. Фуко выступил с речью, ставшей чем-то вроде хартии о правах человека:

> Существует интернациональный долг, создающий права и обязанности и состоящий в том, чтобы выступать против любого злоупотребления властью, независимо от того, кто его совершает и кто становится его жертвами. В конце концов, всеми нами управляют, а это значит, что все мы солидарны.[3]

Президент Жискар д'Эстен принял делегацию, в которую входили Сартр и Глюксман, и выказал полную неосведомлённость о проблемах вьетнамских беженцев. Он пообещал помощь, однако делегаты покинули Елисейский дворец в самом мрачном настроении. Впрочем, после долгих бюрократических проволочек беженцев всё-таки приняли.

В ноябре 1979 г. Антуан Лазарус и Франсуа Колькомбе устроили ретроспективные дебаты по поводу деятельности «Группы информации по тюрьмам». Их собеседником выступал некий Луи Аппер; под этим псевдонимом скрывался Фуко. «Луи Аппер» затруднился как-либо охарактеризовать финансовый баланс группы. Он сказал, что группа нашла новый способ объединения теории и практики, однако не решила проблемы тюрьмы.[1]

---

[1] См.: *Foucault M.* Naissance de la biopolitique // Annuaire du Collège de France, 79^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1978–1979. P., 1979. P. 367–372.

[2] Как всегда, выступали и участники семинара: Ф. Эвальд — о гражданском праве, К. Мевель — о публичном и административном праве, Э. Алло — о правах детей, Н. Коппенжер и П. Паскино — об уголовном праве, А. Фонтана — об общественной безопасности, Ф. Делапорт и А.-М. Мулен — о полиции и политике в области здравоохранения.

[3] Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 279. (Опубликовано в Libération. 1984. 30 juin.)

Было бы неверным считать, что Фуко в эти годы совершенно забросил свои научные изыскания и превратился в общественного деятеля. Занятий наукой он вообще никогда не оставлял с тех самых пор, как поступил в лицей. Во второй половине 1970-х гг. он продолжал упорно трудиться. Однако область его интересов разительно переменилась. По-видимому, в немалой степени этому способствовала перемена места, в котором он проводил свои изыскания. Более четверти века Фуко ходил в Национальную библиотеку; когда он не был в отъезде, он каждое утро отправлялся в читальный зал на улице Ришелье. Национальная библиотека пользовалась большой популярностью, люди самых разных национальностей переполняли её залы, и это проводило к трудностям: во-первых, увеличилось время доставки книг из хранилища, а во-вторых, толпа мешала сосредоточиться. Фуко особенно негодовал на лишнюю трату времени и поругался с директором библиотеки. И тут неожиданно появилась альтернатива: на званом обеде у филолога Роже Стефана Фуко познакомился с Мишелем Альбариком, работавшим в Библиотеке Сальшуар, принадлежавшей доминиканскому ордену. Узнав о проблемах Фуко, Альбарик пообещал ему, что в Сальшуар его ожидает более тёплый приём.

Библиотека доминиканцев была небольшой, читальный зал смотрел окнами на запущенный сад. Посетителями были в основном монахи, священники и студенты, которые вели себя тихо. Фуко очень понравилось это место; кроме того, он подружился с Альбариком. Он открыл в себе склонность к аскетизму и как-то сказал Мориаку, что был создан для монастыря. «Если бы я не был убеждённым атеистом, я стал бы монахом... хорошим монахом».[2] Библиотека содержала в основном книги по философии и религии; классические сочинения были расставлены на полках в читальном зале. Все годы, что оставались ему до смерти, Фуко работал здесь, сидя у окна, всегда за одним и тем же столом. Он неоднократно делал пожертвования для увеличения библиотечного фонда. Доминиканская библиотека идеально подходила для него, потому что его «История сексуальности» приняла совершенно новое направление: взявшись за написание генеалогии желания, он погрузился в классическую философию Древней Греции и раннего христианства. Как он сам признавал, он не был «классицистом», и теперь ему приходилось заново учить классические языки — древнегреческий и латынь.[3] Это требовало большого количества времени; по-видимому, Фуко пользовался переводами и изданиями-билингвами. Он говорил, что в этой работе большую помощь ему оказывал Поль Вейн, однако сам Вейн утверждал, что их беседы носили общий характер, и что никакой существенной помощи философу он не оказал. Ещё в середине 1970-х Фуко относился к Платону без особой симпатии и старался поменьше говорить о Древней Греции, чтобы не впасть в «эллинистический архаизм». Теперь греки и римляне оказались в центре его внимания, что и выразилось во втором и третьем томах «Истории сексуальности».

---

[1] Luttes autour de la prison // Esprit. 1979. № 11. P. 102–111.

[2] *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. IX: Mauriac et fils. P. 226.

[3] В «Использовании удовольствий Фуко оправдывался: «Я не эллинист и не латинист. Но мне показалось, что если взяться за дело с тщательностью, терпением, скромностью и вниманием, то можно достичь достаточно глубокого понимания текстов греческой и римской античности; я хочу сказать, такого понимания, кото-

Весной 1980 г. Фуко участвовал в создании правозащитной организации «Association Défence Libre». Это было своеобразное продолжение дела «Группы информации по тюрьмам», и поводом к созданию ассоциации стало дело Рануцци, из-за которого Фуко несколько лет назад отказался от завтрака у Жискара д'Эстена. Ассоциация выпустила коллективную брошюру, в которой обличала судебные злоупотребления.[1] Книга «Надзирать и наказывать» тем временем приобретала всё большую популярность, её даже рекомендовали для чтения студентам университетов, специализирующихся по криминологии. Книгу обсуждали и на съезде католических епископов.

Но, несмотря на известность, Фуко оказался в изоляции. После дела Круассана он перестал общаться с Делёзом и Гваттари. После статей об Иране он потерял многих друзей. Сотрудничество с «Corriere della sera» также прекратилось. Последним материалом, написанным Фуко для этой газеты, стала короткая статья на смерть Лакана — «освободителя психоанализа».[2] Он не принимал участия в работе конгресса «États genéraux de la philosophe» (июнь 1979 г.), где обсуждались проблемы преподавания философии в Сорбонне, — по-видимому, из-за того, что главным организатором выступал Деррида. После «Забыть Фуко» Бодрийяра нападкам подверглась его «Воля к знанию» — на сей раз в книге Арона и Кампфа.[3]

Лекционный курс в Коллеж де Франс, прочитанный в 1980 г., назывался «Правление живых» и был посвящён христианским практикам исповеди[4].

рое дало бы возможность исследовать — в соответствии с практикой, являющейся, очевидно, конститутивной для западной философии, — одновременно и отличия, не позволяющие нам ликвидировать дистанцию между нами и той мыслью, в которой мы признаём истоки нашего современного мышления, и близость, которая сохраняется, несмотря на этот постоянно углубляемый нами разрыв». (*Фуко М.* Использование удовольствий. С. 12.)

[1] См.: *Foucault M., Juramy H., Revon Ch., Verges J., Lapeyrie J., Nocaudie D.* Se Défendre // Pour la Défence libre. P.: Centre de Recherche et de Formation Juridique, 1980.

[2] *Foucault M.* Lacan, il "liberatore" // Corriere della sera. 1981. 11 septembre. P. 1.

[3] *Aron J.-P., Kempf R.* Le Pénis et la démoralisation de l'occident. P.: "Grasset", 1978.

[4] См.: *Foucault M.* Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1980. P. 449–452.

Фуко вновь обратился к техникам расследования, описанным в «Эдипе-царе» Софокла и акнцентировал внимание на том, каким образом субъект фиксирует свою соотнесённость с истиной. Затем он обратился к текстам первых Отцов Церкви, анализируя техники покаяния и духовного наставничества. Речь шла о требовании от индивида бесконечного вглядывания в себя и высказывания истины о себе самом. Здесь Фуко усматривает начало западноевропейской субъективности Нового времени: субъектом истины можно быть, лишь подчиняясь Другому.

В мае 1980 г. был создан новый журнал «Le Débat», редактором которого стал Пьер Нора, работавший с книгами Фуко в «Gallimard» с 1966 г. Фуко не пригласили ни к обсуждению проекта, ни к сотрудничеству в журнале. В первом выпуске Нора призвал к интеллектуальной демократии, которая должна покончить с политической безответственностью интеллектуалов.[1] Фуко воспринял это как выпад лично против себя, он поругался с Нора и пригрозил, что будет издавать свою «Историю сексуальности» в другом месте. Он действительно решил перебраться в академическое издательство «Vrin». Кроме того, он планировал создание нового небольшого издательства, в котором можно было бы печатать академические работы, тексты лекций в Коллеж де Франс и докторские диссертации (несмотря на ссору, он приглашал к сотрудничеству Нора). Наконец, обсуждалась возможность создания «философского института», в который должны были войти Фуко, Жамбе, Лардро и Глюксман. Однако сам Фуко был связан с «Gallimard» контрактными обязательствами: он влез в долги ради финансирования фильма о Пьере Ривьере. Поэтому расстаться с этим издательством ему так и не удалось. В шутку он сказал в интервью «Le Monde», что собирается выпускать свои книги анонимно, так, чтобы критики могли говорить о них объективно и независимо от статуса небожителя, который приобрёл их автор.[2] Впрочем, сотрудничество Фуко с другим издательством всё-таки состоялось: в «Seuil» он совместно с Ж.-К. Милнером, П. Вейном и Ф. Валем стал редактировать серию изданий под общим названием «Des Travaux».

Друзья Фуко не только ссорились с ним, но и умирали. В апреле 1979 г. умер Морис Клавель. Фуко написал на его смерть очень тёплую статью в «Le Nouvel Observateur».[3] 25 февраля 1980 г. Ролан Барт в компании прочих интеллектуалов обедал у Франсуа Миттерана, генерального секретаря Социалистической партии. После обеда Барт решил пройтись пешком до Латинского квартала. Возле Коллеж де Франс его сбил грузовик. У Барта не было с собой никаких документов, и его отправили в Сальпетриер. Он получил сравнительно лёгкие повреждения и уже через несколько дней принимал посетителей, в том числе Фуко. Спустя месяц он умер в возрасте 64-х лет. Лечащий врач считал, что несчастный случай не был непосредственной причиной смерти, однако стал результатом обострения туберкулёзного процесса. Многие друзья Барта, знавшие, как тяжело он переживал смерть своей матери, утверждали, что он сам шагнул под колёса автофургона. Фуко горячо отрицал это предположение и даже утверждал, что был с Бартом во время несчастного случая. Впрочем, эту версию никто не подтверждал. 28 марта во внутреннем дворике Сальпетриера друзья и ученики Барта собрались, чтобы попрощаться с тем, кому Фуко предрекал творческую активность до девяноста лет.[1] Фуко произнёс памятную речь в Коллеж де Франс.[2]

---

[1] *Nora P.* Que peuvent les intellectuels ? // Le Débat. 1980. № 1. P. 17.

[2] *Foucault M.* Le Philosophe masque // Le Monde dimanche. 1980. 6 avril. P. 1.

[3] *Foucault M.* Vivre autrement le temps // Le Nouvel Observateur. 1979. 30 avril.

15 апреля 1980 г. умер Сартр. Утром 19 апреля 1980 г. Катрин фон Бюлов позвонила Фуко и спросила, пойдёт ли он на похороны. «Само собой», — ответил философ. Траурная процессия, тянувшаяся к кладбищу Пер Лашез, получила название «последняя демонстрация 1968-го». Около 30 000 человек пришло хоронить Сартра, и процессия, действительно, оказалась очень шумной. Фуко сказал фон Бюлов и Мориаку: «Когда я был молод, он был тем, кто наряду с другими олицетворял терроризм “Les Temps modernes”, от которого я хотел освободиться».[3] Освободиться вполне, однако, не удавалось и после смерти философа. Кристиан Зиммер написал в «Le Monde» большую статью о политической деятельности Сартра в 1960–70-х гг., даже не упомянув о том, что многие из акций, в которых участвовал Сартр, организовал не он, а Фуко с Мориаком.[4] В специальном выпуске «Libération» ситуация освещалась сходным образом, и это злило Фуко. Когда редактор «Les Temps modernes» Клод Ланцман попросил Дефера написать для памятного сборника статью на тему «Сартр и Фуко», Дефер резко ответил, что может написать только о «Фуко и Сартре», и в конце концов написал краткое и не слишком объективное эссе об отношениях между двумя философами.

На смену бурным 1970-м пришли 1980-е. Фуко чувствовал себя выпавшим из собственного времени. Во Франции у него появлялось всё больше критиков и всё меньше приверженцев. Он превратился в «динозавра», о чём ещё в 1977 г. заявил Бодрийяр. Как выразился Дж. Миллер, «более декады его элегантный бритый череп был эмблемой политического мужества»[5], но теперь настали другие времена. Его авторитет был незыблем, однако новое поколение интеллектуалов пошло другой дорогой. Возможно, именно поэтому его всё больше привлекала Америка.

---

[1] За неделю до несчастного случая Фуко заявил, что Барт напишет свои главные работы между шестьюдесятью и девяноста годами. (*Foucault M.* Death and the Labyrinth. P. 186–187.)

[2] *Foucault M.* Roland Barthes (12 novembre 1915 — 26 mars 1980) // Annuaire du Collège de France, 1979–80. P. 61–62.

[3] *Eribon D.* Michel Foucault. P. 280.

[4] *Zimmer Ch.* Dans le combat gauchiste // Le Monde. 1980. 17 avril.

[5] *Miller J.* The Passion of Michel Foucault. P. 13.

ГЛАВА 15. 1980-е

«Под старость все мы вспоминаем о греках».

М. Уэльбек, *«Возможность острова»*

В конце 1970-х гг. Фуко испытывал острое неприятие того, что происходило во Франции. Революционные движения, порождённые маем 1968-го, сошли на нет. Да и сам Фуко разочаровался в прежних идеалах. Делёз обобщил все разочарования Фуко этого периода: «Если это был кризис, то слишком много факторов должны были сыграть свою роль одновременно: возможно, уныние продолжало усиливаться до окончательного провала движения контроля за тюрьмами; на другом уровне — утрата более свежих надежд, Иран, Польша; в какой-то мере Фуко всё меньше и меньше был способен терпеть общественную и культурную жизнь французов; что касается его работы, то это чувство всё большего и большего недоразумения по поводу его “Воли к знанию”, по поводу его проекта “Истории сексуальности” в целом; и наконец, более личное начало, впечатление, что сам он оказался в тупике не только в мыслях, но и в жизни и что ему требовалось одиночество и сила, чтобы найти выход».[1]

Америка, особенно Калифорния, представлялась ему всё более привлекательной. Его прочная репутация одного из ведущих интеллектуалов Европы обеспечивала ему устойчивый интерес со стороны американской аудитории. У Фуко появилась идея поселиться в Калифорнии или, по крайней мере, проводить там значительную часть года. Интеллектуальная жизнь в США представлялась ему более свободной, нежели во Франции. Даже американская кухня, особенно сэндвичи и мороженое, пришлась ему по вкусу.

Деррида в эти годы также стал весьма популярен в Америке. Однако на просторах США Деррида и Фуко почти не пересекались, словно бы приняв конвенцию о географическом разделении страны. Деконструктивизм стал повальным увлечением в Йельском университете, тогда как идеи Фуко получили признание в основном в Нью-Йорке и на западном побережье. Поэтому прямых столкновений не происходило.

---

[1] *Делёз Ж.* Портрет Фуко / Переговоры. С. 143.

В октябре 1979 г. Фуко приехал в Калифорнию по приглашению Стэнфордского университета в Пало Альто, чтобы прочесть ряд лекций о человеческих ценностях. Его английский улучшился настолько, что теперь он свободно читал лекции на этом языке. Однако на семинарах он порой переходил на французский, особенно если уставал. На лекции собралось три сотни человек, однако большинство из них не были философами. Большинство американских философов не интересовалось «французской мыслью», которая, на их взгляд, была «недостаточно острой». Во время этого визита Фуко познакомился с Полом Рабиноу и Хьюбертом Л. Дрейфусом, молодыми преподавателями университета Беркли. Рабиноу посетил семинар Джона Сёрла и протестовал против понимания Фуко как «типичного структуралиста». Сотрудничество с американскими исследователями было полезно и для самого Фуко. В «Использовании удовольствий» он писал: «Х. Дрейфус и П. Рабиноу из Беркли своими размышлениями, вопросами, своей требовательностью в вопросах метода помогли мне осуществить необходимую работу, связанную с теоретическими и методологическими модификациями».[1] Беседы с Фуко привели к решению написать совместную статью, которая разрослась в книгу.[2] Эта работа представляет собой обзор творчества Фуко, причём особый акцент сделан на «Словах и вещах» и «Археологии знания». Впрочем, надо сказать, что американским исследователям пришлось смотреть на ранние работы Фуко через очки Фуко позднего. К этому моменту он пересмотрел многие свои взгляды, и теперь утверждал, что все его книги за последние двадцать лет были посвящены истории различных режимов субъективации человека в культуре. Таких режимов он проанализировал три: 1) различные способы исследования, стремящиеся получить статус науки (объективация говорящего субъекта в универсальной грамматике, филологии и лингвистике, объективация производящего субъекта в экономике, объективация жизни в естественной истории и биологии); 2) объективация субъекта в «разделяющих практиках» (психиатрия и тюрьма); 3) способ трансформации человека в субъект (сексуальность).[3] В прежние годы ему представлялось, что он занимается анализом дискурсов знания, а позднее — знания-власти.

В октябре 1980 г. Фуко вернулся в Беркли, чтобы прочесть цикл лекций «Истина и субъективность». Поскольку лекции были открытыми, на его выступления собирались огромные толпы слушателей.

Дж. Миллер описывает такую картину:

---

[1] *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 13.

[2] *Dreyfus H. L., Rabinow P.* Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Hemel Hempstead: “Harvester”, 1982.

[3] *Фуко М.* Субъект и власть // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 161.

> ...Вечером 20 октября 1980 г. Мишель Фуко оказался лицом к лицу с толпой в Калифорнийском университете в Беркли.
>
> Тем вечером он должен был прочесть первую из двух лекций в кампусе Хауисон; в этих лекциях он предлагал краткий обзор своих исследований, а именно — ретроспективный взгляд на отцов-основателей Западной мысли. Его американская публика, впрочем, ничего не знала об этой программе. Студенты застряли на ужасающих открытиях «Надзирать и наказывать» и таинственной «Воле к знанию». Тела! Удовольствия! Пытка! Была ли когда-нибудь философия такой сексуальной?
>
> Они собрались за час, заполнив все места в большом холле. И тем не менее, люди продолжали подходить. Вскоре ещё несколько сотен человек собрались снаружи и пытались проникнуть в холл. Подтянулась полиция. Двери заперли. Разъярённая толпа снаружи кричала и напирала на двери.
>
> Фуко был недоволен. Услышав крики толпы, он повернулся к Хьюберту Дрейфусу, профессору из Беркли, который должен был представить его публике, и попросил сделать что-нибудь, чтобы заставить этих людей уйти.
>
> Без всякого энтузиазма Дрейфус выполнил пожелание Фуко и обратился к толпе: «Мишель Фуко говорит, что это очень техническая и трудная лекция, мне кажется, он хочет сказать — скучная; он предлагает всем разойтись».
>
> Никто не двинулся с места.[1]

Фуко был несколько смущён внезапно свалившейся на него всеамериканской славой.[2] В «Time» писали о «культе Фуко», распространявшемся по всей Америке. В ноябре он отправился в Нью-Йорк, чтобы выступить в Институте гуманитарных исследований вместе с социологом и романистом Ричардом Сеннетом, ставшим другом Фуко.[3] Впрочем, не все американцы восхищались идеями Фуко. В «Village Voice» написали, что Фуко злоупотребляет историческими деталями[4]; «Time» цитировал Питера Гая из Йельского университета, который заявил, что Фуко «не занимается никакими исследованиями, а только следует своему инстинкту»[5]. Ричард

---

[1] *Miller J.* The Passion of Michel Foucault. P. 321.

[2] См.: *Gandal K., Kotkin S.* Foucault in Berkeley // History of Present. 1985. February.

[3] См.: *Foucault M., Sennet R.* Sexuality and Solitude // London Review of Books. 1981. 21 May — 3 June.

[4] *Romano C.* Michel Foucault's New Clothes // Village Voice. 1981. 29 April — 5 May. P. 1.

[5] *Friedrich O.* France's philosopher of Power // Time. 1981. 16 November. P. 58.

Рорти весьма скептически высказался о политических взглядах Фуко, сказав, что его «так называемый анархизм» есть лишь потакание своим желаниям и бравирование радикализмом.[1] Юрген Хабермас обрушился на Фуко как на «нового консерватора».[2] А антрополог Клиффорд Гиртц из Принстона написал, что Фуко представляет собой нечто невообразимое: «неисторический историк, антигуманистический исследователь человека и анти-структуралистский структуралист».[3] Фуко был немало удивлён таким выпадом, но в то же время и польщён. Оценки его философии были полярными: консерваторы упрекали его за радикальность, а марксисты — за нигилизм.

Гораздо менее он ожидал атаки с другой стороны. Эрик Мидлфорт обратился к «Истории безумия» и заявил, что «корабль дураков» — чисто литературный образ, и что в реальности такое судно никогда не плавало по рекам и каналам Северной Европы.[4] Этот образ уже успел войти в учебники по истории психопатологии, которые неизменно цитировали Фуко. Однако американские историки Уинфрид и Брендан Мэйхер предприняли целое исследование этого вопроса, и пришли к выводу, что такой эмпирической действительности, как «корабль дураков», никогда не существовало.[5] Они обратились к Фуко и попросили указать, какими источниками он пользовался. 10 декабря 1980 г. Фуко ответил:

> Мне непросто ответить на заданный вами вопрос, как и на сходные с ним. Документы, которые я использовал в «Истории безумия», находятся по большей части в библиотеке Упсалы, а в Париже найти ссылки на них крайне трудно. В настоящее время я пытаюсь восстановить их и непременно вышлю вам требуемые цитаты.[6]

Критики Фуко сами вступили в переписку с библиотекой Упсалы и выяснили, что единственным источником Фуко мог быть только «Корабль дураков» Брандта и антология текстов XVI в., воспроизводящая тексты Брандта. Они окончательно пришли к убеждению, что «корабля дураков» никогда не существовало и что Фуко позволил себе увлечься аллегорией. Фуко не ответил на эту критику.

---

[1] *Rorty R.* Foucault and epistemology // Foucault: A Critical Reader. Ed. D. C. Hoy. Oxford: “Blackwell”, 1986. P. 47.

[2] *Habermas J.* Modernity Versus Post-Modernity // New German Critique. 1981. № 22. P. 13.

[3] *Girtz C.* Stir Crazy // New York Review of Books. 1978. 26 January. P. 3.

[4] *Midelfort E.* Madness and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault // After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hester. Ed. B. C. Malament. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980. P. 247–265.

[5] *Maher W.B., Maher B.* The Ship of Fools: Stultifera Navis or Ignis Fatuus? // American Psychologist. 1982. July. P. 756–761.

[6] Ibid. P. 759.

В другом случае он изменил своему правилу не вступать в полемику. Лоуренс Стоун в своей рецензии на «Историю безумия» заявил, что Фуко выступает против гуманистических ценностей Просвещения и рисует излишне мрачную картину современного общества, не заботясь об исторических деталях и пренебрегая ссылками на документы. Стоун даже подверг сомнению «великое заключение».[1] Фуко в своём ответе не стал обращаться к теме Просвещения, а ограничился замечанием о том, что Стоун, по-видимому, вообще не читал его книгу, а просто пролистал. Действительно, аргументация Стоуна выглядела довольно неубедительно, и Фуко не составило труда поймать его на неточностях.[2] Полемика была весьма актуальной: в США как раз прошла психиатрическая реформа, и Стоун утверждал, что Фуко (а заодно и Р. Д. Лэйнг) был отчасти повинен в том, что несколько тысяч душевнобольных выбросили на нью-йоркские улицы.

Пока Фуко покорял заокеанскую аудиторию, в Париже произошло несчастье. Ранним утром 16 ноября 1980 г. Пьер Этьен, профессор Эколь Нормаль, проснулся от оглушительного стука в дверь. Открыв, он увидел Альтюссера с безумными глазами, который сказал, что только что убил свою жену. Они немедленно отправились на квартиру Альтюссера и действительно обнаружили Элен Альтюссер мёртвой. Этьен вызвал санитарную машину, которая увезла Альтюссера в госпиталь св. Анны, а потом вызвал полицию, которая установила, что жена Альтюссера была задушена.[3] При попытках расспросить философа о происшедшем выяснилось, что он не понимает, что ему говорят. Судебная экспертиза установила факт помешательства, Альтюссера не стали судить и оставили на лечении в психиатрической клинике. Он выйдет на свободу только в 1988 г., а 22 октября 1990 г. тихо скончается в доме престарелых. Никто из друзей Альтюссера не стал комментировать происшедшее. Деррида сказал только: «Это слишком тяжело» и отказался от каких бы то ни было комментариев. Фуко также молчал, однако навещал своего учителя в госпитале. Посредником выступал католический священник левых взглядов Станислас Бретон, которому Фуко дал «секретный» номер телефона, по которому его можно было найти в любое время.

В мае 1981 г. Социалистическая партия, возглавляемая Ф. Миттераном, получила абсолютное большинство в Национальной Ассамблее. Фуко, которого пресса объявила третьим по влиятельности интеллектуалом Франции (после Леви-Строса и Р. Арона)[4], не оказал Миттерану никакой поддержки. Он считал, что избиратели — люди взрослые, и сами могут решить, за кого им голосовать, а интеллектуалы не должны вмешиваться со своими советами. Впрочем, он был настроен довольно оптимистично: новое правительство взялось за решение проблем иммигрантов и заключённых. Новый министр юстиции Робер Бадинтер, большой поклонник «Надзирать и наказывать», призвал к отмене смертной казни и амнистии осуждённых в 1970 г. гошистов.[1] 10 мая, когда было объявлено о победе социалистов, Фуко принял участие в стихийной демонстрации. Однако он был недоволен: «Социалистическая партия, которая на протяжении девяти лет сумела подготовить свой приход к власти и в речах которой слышались отзвуки разнообразных тем, разрабатывавшихся в 1960–1970-х гг., так и не сделала серьёзной попытки заранее определить, какой будет её реальная практика, когда она придёт к власти».[2] В интервью с Д. Эрибоном Фуко сказал, что для него «сотрудничество с правительством не означает ни подчинения ему, ни полного приятия. Можно сотрудничать и оставаться в оппозиции. Я полагаю даже, что одно предполагает другое».[3] Сотрудничество Фуко с правительством так и не состоялось. Ему предложили должность атташе по культурным связям в Нью-Йорке. Он отказался, посчитав, что староват для этого. Он хотел стать директором Национальной Библиотеки, но этот пост занял один из приверженцев Миттерана. Отношения Фуко с социалистическим правительством испортились очень быстро, и причиной тому была его реакция на события в Польше.

---

[1] *Stone L.* Madness // New York Review of Books. 1982. 16 December.

[2] An Exchange with Michel Foucault // New York Review of Books. 1984. 31 March.

[3] См.: *Karol K. S.* La Tragédie de Louis Althusser // Le Nouvel Observateur. 1980. 24 novembre. P. 26–27.

[4] Lire. 1981. Avril.

Лето Фуко провёл в Пуатье, а в октябре он отправился в Америку, где Университет Южной Калифорнии организовал грандиозную конференцию под названием «Знание, Власть, История. Междисциплинарные исследования работ Мишеля Фуко».[4] Средства массовой информации широко освещали это событие; даже «Time», обычно равнодушный к философии, посвятил Фуко большую статью.[5] Организаторы конференции рассчитывали выпустить документальный видеофильм о её работе. Фуко выступил 31 октября, в день закрытия конференции, и закончил свою речь вопросом: «Кто мы есть и кем мы могли бы быть? Какие новые формы субъективности, независимые от подавления, мы можем создать?»[6]

---

[1] Социалистическое правительство, действительно, отменило ряд прежних уголовных законов: 30 сентября 1981 г. была отменена смертная казнь, 26 ноября 1981 г. — закон о нарушениях общественного порядка и нанесении ущерба имуществу, 30 июня 1982 г. — упразднены постоянные трибуналы в вооружённых силах, 30 июля 1982 г. — отменено судебное преследование за гомосексуализм.

[2] Что такое «наказывать»? // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 29.

[3] *Foucault M.* Est-il donc important de penser? (avec D. Eribon) // Libération. 1981. 6 juillet. P. 2.

[4] См.: *Hackman W. R.* The Foucault Conference // Telos. 1982. № 51. P. 191–196.

[5] *Friedrich O.* France's philosopher of Power // Time. 1981. 16 November.

[6] *Hackman W. R.* The Foucault Conference. P. 196.

13 декабря 1981 г. генерал В. Ярузельский, в феврале назначенный премьер-министром Польской Народной Республики, ввёл в стране военное положение. Французское правительство посчитало польские события внутренним делом страны и отказалось от какого бы то ни было вмешательства. Рано утром 14 декабря Фуко позвонил Пьер Бурдьё. Знаменитый социолог никогда не водил дружбы с Фуко, хотя они были знакомы уже тридцать лет и оба считали себя учениками Кангийема. Кроме того, Фуко в начале 1981 г. помог Бурдьё стать профессором Коллеж де Франс. Фуко представлялся Бурдьё самым подходящим человеком, который мог организовать серию выступлений против военной хунты. Они встретились на квартире Фуко и выработали текст, который был опубликован в «Libération» при помощи молодого журналиста Дидье Эрибона, с которым Фуко познакомился ещё в середине 1970-х. Манифест подписали также Коста-Гаврас, Глюксман, К. Мориак, Ив Монтан, Хорхе Семпрун, С. Синьоре и П. Видаль-Наке. Делёз не пожелал столь резко выступать против социалистического правительства. «Libération» напечатала это воззвание на первой полосе и воспроизводила его каждый день, поскольку под ним появлялись всё новые подписи. Продажи газеты резко выросли.

Утром 15 декабря Ив Монтан зачитал манифест в передаче радиостанции «Европа 1». Его авторы требовали от французского правительства вмешательства в дела Польши и называли Польскую компартию инструментом подчинения Польши Советскому Союзу.[1] Немедленно после выступления Монтана кассета с записью передачи была отправлена с курьером-мотоциклистом в Елисейский дворец. Конечно, Франция не могла отправить в Польшу танки, однако правительство Миттерана оказывало этой стране гуманитарную помощь в течение всего времени, пока военная хунта находилась у власти. Тем не менее, манифест Фуко и Бурдьё вызвал осуждение: первый секретарь Социалистической партии Л. Жюспен охарактеризовал его как «интеллектуальное безумие», а министр культуры Дж. Ланг обвинил его авторов в «неразумии». Редактор «Le Monde» Жак Фове заявил о «двусмысленности» манифеста; Фуко после этого выступления больше никогда не читал «Le Monde». Некоторое время спустя Ланг пригласил его побеседовать в свой кабинет; Фуко выскочил оттуда очень скоро и сообщил друзьям, что назвал министра идиотом.

22 декабря в Опере состоялся «Вечер солидарности с Польшей», на котором присутствовали одиннадцать членов правительства и 2 000 гостей. Фуко не получил приглашения (тем более оскорбительно для него было то, что на его адрес было прислано приглашение для Дефера). Тем не менее, он всё-таки пошёл в Оперу, его узнали и беспрепятственно пропусти-

---

[1] Текст манифеста воспроизводит К. Мориак: *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. IX: Mauriac et fils. P. 351–352.

ли. Мориак рассказывал, что Фуко был разочарован — он рассчитывал на скандал: «Если бы кто-нибудь потребовал от него показать приглашение, и если бы его не пустили, то он немедленно уехал бы... и позвонил по телефону. Куда бы он позвонил? Конечно, в “Libération”. Вообразите, какой бы поднялся шум».[1] Он уехал домой, не став слушать выступление Джоан Баез, которую терпеть не мог. В сентябре 1982 г. Фуко вместе с Ж. Даниэлем, П. Видаль-Наке, С. де Бовуар и А. Финкелькро был приглашён на официальный завтрак к Ф. Миттерану. За столом говорили о проблемах Ближнего Востока. О Польше поговорить не удалось.

Фуко включился в работу по поставке в Польшу медикаментов. Несколько месяцев подряд он носил значок с надписью «Solidarność»; во французском Комитете поддержки партии «Солидарность» он выполнял функции консультанта по финансовым вопросам.

Через несколько дней после завтрака у Миттерана из Парижа выехал синий микроавтобус, который вёз медикаменты и продукты для Польши и пятерых людей — Фуко, С. Синьоре, Б. Кушнера, Жака Леба и Жан-Пьера Мобера (последние двое представляли благотворительную медицинскую организацию), — которые сменяли друг друга за рулём. Кроме того, в автобусе были спрятаны книги и оборудование для типографии. Когда немного ранее в Польше побывал Глюксман, местные интеллигенты были весьма разочарованы тем обстоятельством, что он привёз целую машину сыра и не захватил с собой хотя бы пару собственных книг. У Фуко было две причины для поездки: во-первых, он хотел посмотреть, что происходит в Польше, а во-вторых, ему было необходимо отдохнуть от работы над «Историей сексуальности». Поездка проходила очень весело — пассажиры смеялись и пели песни из репертуара Монтана. К их удивлению, оказалось, что Фуко, всегда тяготевший к классической музыке, знал слова всех песен Монтана. Правда, со слухом у него были проблемы. Путешественники ожидали, что на границе ГДР могут возникнуть трудности; Фуко вспоминал, как его арестовали в Восточном Берлине. С. Синьоре первой прошла паспортный контроль; несмотря на тёмные очки, пограничник узнал её и немедленно пропустил всю компанию. До Варшавы добрались без происшествий.

Польша поразила их моральным разложением: повсюду слонялись проститутки и полицейские в штатском, очереди у магазинов были длиннее, чем во время войны. Французы поселились в гостинице «Победа», неподалёку от гостиницы «Бристоль», где Фуко дописывал свою «Историю безумия», теперь заброшенной. Они встречались со студентами, университетскими преподавателями и диссидентами, которым Фуко передал привезенную типографию. Они побывали на приёме у министра здравоохранения, который поблагодарил их за медикаменты. Фуко, не удержавшись, осведомился о здоровье Леха Валенсы. Ответом ему было молчание. Фуко отказался пожать руку министру. Французы хотели посетить Валенсу в тюрьме, но не смогли получить разрешения на этот визит. Из Варшавы они отправились в Краков, с которым Фуко тоже был хорошо знаком. По случайному совпадению, Фуко поселили в той комнате, которую он занимал в 1958 г. Кроме того, они посетили нацистский концлагерь Аушвиц.[1]

---

[1] Ibid. P. 360.

По возвращении из Польши Фуко вернулся было к работе, но его постоянно отрывали лекции. Лекционный курс в Коллеж де Франс из-за польских дел начался позже обычного — в январе 1982 г. Хотя отголосков поездки на Восток здесь не слышно, можно заметить, что Фуко не хватало времени на подготовку к курсу: лекции грешат некоторой размытостью и несконденсированностью. Сам Фуко признался своим слушателям, что перестал готовить подробные конспекты, а на лекции 10 марта даже просил их предоставить ему магнитофонные записи или стенограммы за последние пять лет.[2] Об этом лекционном курсе, очень важном для формирования мысли позднего Фуко, мы поговорим позже.

Кроме того, он много выступал за границей. В мае 1982 г. он представил цикл лекций в Лувене. Речь шла о юридической процедуре получения признания. В Лувене была сделалана видеозапись беседы Фуко с Андрэ Бертеном из Школы Криминологии.[3] По французскому телевидению она была показана только в 1988 г. Летом он проводил семинары в Торонто. Канада давно интересовала Фуко, особенно Квебек. Перед поездкой он ожидал найти репрессивное, находящееся во власти Церкви общество; он был приятно удивлён, когда это оказалось не так. Впрочем, его несколько смутило то обстоятельство, что в Канаде его считали антипсихиатром:

> ...Меня пригласили в Монреаль на симпозиум по психиатрии. Сперва я отказался ехать туда, поскольку я не психиатр, хотя у меня и есть небольшой опыт... Но они уверяли, что приглашают меня лишь как историка психиатрии, произнести вступительную речь.

---

[1] Взгляды Фуко на польскую проблему отражены в его беседе с Эдмоном Мэром: *Maire E.* La Pologne et après... (dialogue avec M. Foucault) // Le Débat. 1983. Mai, а также в беседе с К. Полаком: Le premier pas de la colonization de l'Occident // Chûô Kôron. 1982. Mars. P. 45–60.

[2] Впрочем, издатель лекционного курса 1982 г. Ф. Гро утверждает, что в бумагах, предоставленных ему Д. Дефером, содержится в завершённом виде едва ли не большая часть того, что читал Фуко в аудитории. (*Гро Ф.* О курсе 1982 года // *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. Пер. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 561.)

[3] Расшифровка беседы опубликована: Entretien avec Michel Foucault // Comités d'ethique à travers le monde: Recherches en cours. P.: "Tierce"/INSERM, 1989. P. 228–235.

> Поскольку я люблю Квебек, я поехал. И оказался в ловушке, потому что председатель представил меня как антипсихиатра из Франции. Все они были милые люди, никогда не читали написанного мной и были убеждены в том, что я — антипсихиатр.[1]

На обратном пути он заехал в Нью-Йорк, где дал несколько интервью.[2] Речь в них шла о сексуальности и, в частности, о проблемах сексуальных меньшинств. В Северной Америке уже начал распространяться СПИД, о котором пока ещё никто ничего не знал. Многие посетители клубов, в среде которых уже были смертельные случаи, считали, что болезнь возникает из-за действия ионизаторов воздуха. Фуко также посмеивался над этой новой болезнью, поражающей в основном гомосексуалистов.

В августе в Венсенне были арестованы трое ирландских националистов; вскоре выяснилось, что при их задержании и содержании под арестом были допущены грубые нарушения. Адвокат ирландцев связался с Фуко, который, впрочем, не стал организовывать никаких акций. Однако в интервью с Д. Эрибоном[3] он сказал: «...Если и существует исторически оправданная политическая борьба, то эту борьбу ведут ирландцы на протяжении четырёх столетий».[4]

В сентябре 1982 г. Фуко снова побывал в Польше, а в октябре в течение трёх недель проводил семинар по «Заботе о себе» в университете Вермонта. По сути, он излагал материал, который войдёт в третий том «Истории сексуальности». Послушать его приехали Франк Лентриккия, Кристофер Лаш и Алан Меджилл. Лучше всего он чувствовал себя в компании студентов. Здесь он познакомился с Жанной Савицки, которая пыталась приспособить его идеи к феминизму.[5]

Зимой 1983 г., когда Фуко только закончил читать свой курс лекций, в Париж прибыл знаменитый немецкий философ Юрген Хабермас. Он прочитал в Коллеж де Франс ряд лекций на тему «Философский дискурс о модерне». Его приезд организовал П. Вейн, которому и выпала честь представить германского мыслителя парижской публике. 6 марта состоялась его первая лекция, которая оставила слушателей разочарованными: микрофоны работали плохо, так что половина из сказанного оставалась непонятной, но хуже всего было то, что Хабермас говорил по-английски. На следующих лекциях слушателей почти не было. Вечером Фуко и Хабермас обедали вместе. Они начали с разговора о немецких фильмах и обнаружили, что их вкусы противоположны. Затем они обратились к обсуждению собственных философских биографий. Фуко сказал, что благодаря Хайдеггеру смог уйти от феноменологии и Сартра. Хабермас, напротив, осознав политическое значение философии Хайдеггера, в 1930-х гг. тяготевшего к нацизму, обратился к младогегельянству.

---

[1] The Minimalist Self // Michel Foucault.: Politics. Philosophy. Culture. P. 15.

[2] См.: *Foucault M.* Non aux compromis // Gai Pied. 1982. № 43. P. 9.

[3] *Foucault M.* Le terrorisme ici et là (entretien avec D. Éribon) // Libération. 1982. 3 septembre. P. 12.

[4] Терроризм здесь и там // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 111.

[5] См.: *Sawicki J.* Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body. L.: "Routledge", 1991. Феминистское движение нашло для себя много полезного у Фуко. См., например: *McNay L.* Foucault and feminism: power, gender, and the self. Boston: Northeastern University Press, 1993; Up against Foucault: explorations of some tensions between Foucault and feminism. Ed. C. Ramazanoglu. L.; N.Y.: "Routledge", 1993; *Bell V.* Interrogating incest: feminism, Foucault, and the law. L.; N.Y.: "Routledge", 1993; Feminist interpretations of Michel Foucault. Ed. S. Hekman. University Park (Pa.): Pennsylvania State University Press, 1996.

В марте 1983 г. у Фуко возникла идея вместе с американскими коллегами организовать к 200-летию Канта в 1984 г., небольшую конференцию, в рамках которой участникам предлагалось ответить на вопрос «Что такое Просвещение?». Участниками должны были стать Дрейфус, Рабиноу, Р. Рорти и Ч. Тейлор. Конференция не состоялась.

В апреле 1983 г. Фуко вновь приехал в Беркли. Его открытая лекция на тему «Забота о себе» собрала две тысячи человек. С 15 по 21 апреля состоялся ряд бесед с Дрейфусом и Рабиноу, которые записывались на магнитофон. Несмотря на плотный график, Фуко много общался со студентами и принял участие в семинарах П. Рабиноу 26 апреля и 3 мая. Он планировал вернуться в Беркли осенью, чтобы прочесть полный лекционный курс. Кроме того, он рассчитывал стать постоянным профессором Калифорнийского университета и приезжать сюда регулярно; он даже подумывал о том, чтобы попросить отставки в Коллеж де Франс.

Победа социалистов на выборах 1981 г., как и предполагал Фуко, не принесла значительных перемен в культурной жизни Франции. Интеллектуалы, участвовавшие в «майском восстании» 1968 г., прекрасно адаптировались к существующей экономической системе и теперь больше интересовались религией, нежели проблемами рабочего движения. Филипп Божьё из «Le Monde» предпринял опрос ведущих французских интеллектуалов, в котором пытался выяснить их отношение к современной политической ситуации. Но интеллектуалам было нечего сказать: их слова выражали скуку и общее разочарование. Впрочем, были и провокационные ответы: Б.-А. Леви сказал, что современная история, начавшаяся с дела Дрейфуса, закончилась; Делёз заметил, что интеллектуалы боятся только одного — коммунизма; Фуко и С. де Бовуар отказались отвечать на вопросы.[1]

Фуко планировал выпустить книгу бесед с Дидье Эрибоном о бедах, которые принесли Франции все левые правительства. Было даже придумано рабочее название — «La Tête des socialistes», — однако книга так и не вышла. Отголоски этих идей можно услышать в беседе с Ф. Эвальдом. Другим несостоявшимся проектом стала беседа с министром юстиции Робером Бадинтером о «социальной функции наказания», которая, по предложению П. Нора, должна была записываться на магнитофон с последующей публикацией в «Le Débat». Бадинтер был единственным членом правительства, к которому Фуко питал почтение. Не состоялся и семинар с участием Ю. Хабермаса, с которым Фуко только недавно познакомился. Были и другие планы — от статей о Первой мировой войне до традиции «высказывания истины» в Византии. Единственное, о чём можно сказать с уверенностью: работа над «Историей сексуальности» продолжалась. Фуко готовил к изданию «Использование удовольствий» и намеревался написать том по сексуальной этике XVI в.

---

[1] *Boggio Ph.* Le Silence des intellectuals de gauche. I. Victoire à contre-temps // Le Monde. 1983. 27 juillet; Boggio Ph. Le Silence des intellectuals de gauche. II. Les Chemins de traverse // Le monde. 1983. 28 juillet.

Осенью 1983 г. Фуко снова читал лекции в Беркли и потому не смог принять участие в конгрессе по международному праву в Гааге; вместо него туда поехал Ф. Эвальд. В Беркли он говорил о практике «заботы о себе» в Древней Греции.[1] По приглашению возглавлявшего отделение философии Ханса Слуги Фуко пришёл выступить перед небольшой аудиторией философов. Войдя в аудиторию, он обнаружил полторы сотни человек. Увидев их, он побледнел и тихо сказал, что не желает видеть этих людей.[2] Тем не менее, он прочитал по-французски лекцию о Канте. Фуко пользовался огромной популярностью у студентов: этого знаменитого философа можно было застать на протяжении всего рабочего дня, и он никому не отказывал в беседе. Завтраки и обеды он также проводил в компании студентов. Сохранилась фотография Фуко в ковбойской шляпе, подаренной ему студентами. Кроме того, он много времени проводил в библиотеках. Возвращаясь во Францию, он всегда хвалил американские библиотеки — прекрасно укомплектованные, удобные для работы и с компетентным персоналом.

В самом конце 1983 г. Фуко, Кушнер, Глюксман, Пьер Бланше, Клэр Брийе и ещё несколько человек образовали исследовательскую группу, которую они в шутку назвали «Академией Тарнье», по названию госпиталя, в котором проходили их встречи. Эта группа обсуждала политические проблемы, и каждая встреча была посвящена Польше, Афганистану, Ливану и т. п. Планировалось издать альманах, однако смерть Фуко этому помешала. После его кончины группа больше не собиралась. Другим несбывшимся проектом этих месяцев стала «белая книга» по проблемам социалистического движения, которую Фуко планировал написать совместно с Бурдьё. Как ни удивительно, социалистическое правительство чувствовало настоятельную потребность в подобных исследованиях, и министр планирования Мишель Рокар предложил создать комиссию, которую должен был возглавить Симон Нора. Фуко и Бурдьё согласились войти в её состав. Ж. Даниэль организовал несколько рабочих завтраков, во время которых министр излагал свои планы. Однако комиссия заработала только в 1988 г., когда Фуко уже не было на свете. В то же самое время Фуко занимался организацией очередного транспорта для беженцев из Вьетнама. Он собирался отправиться в Индокитай сразу после выхода в свет второго и третьего томов «Истории сексуальности».

---

[1] Шесть лекций, прочитанных в Беркли, впоследствии были изданы отдельной книгой: *Foucault M.* Fearless Speech. Ed. J. Person. Los Angeles: “Semiotext(e)”, 2001.

[2] См.: *Sluga H.* Foucault à Berkeley: l’auteur et le discours // Critique. 1986. Août — septembre. P. 840–857.

В феврале 1984 г. возрасте 69-ти лет умер Филипп Арье. Фуко отдал долг памяти в статье для «Le Nouvel Observateur»[1] и беседе с А. Фарж в «Le Matin»[2]. 10 марта Мориак оторвал Фуко от правки рукописи «Заботы о себе» и втянул его в кампанию поддержки эмигрантов, которых выселяли из старых домов. У Фуко уже были готовы второй и третий тома «Истории сексуальности», и, по совету П. Нора, он решил выпустить их одновременно. 14 мая Мориак встретил Фуко у входа в издательство «Gallimard» — тот держал в руках уже отпечатанные экземпляры «Использования удовольствий». Фуко надписал один из экземпляров и подарил Мориаку. Больше они не виделись.[3]

ГЛАВА 16. ЗАБОТА О СЕБЕ

> «Что же до тех, кто не считает нужным задавать себе трудные вопросы, вновь и вновь начинать сначала, пробовать, ошибаться, пересматривать всё до самого основания, и при этом ещё находить возможность для колебаний в ходе поисков, что же до тех, для кого, одним словом, работать с постоянной осторожностью и обеспокоенностью равносильно капитуляции, — что ж, с ними мы, это ясно, живём на разных планетах».
>
> М. Фуко, «*Использование удовольствий*»

Весной 1983 г. Фуко сообщил Х. Дрейфусу и П. Рабиноу, что готовит к печати два тома «Истории сексуальности» — «Использование удовольствий» и «Признания плоти». Первый должен был повествовать о языческой этике сексуальности, а второй — исследовать дискурс о сексуальности в раннем христианстве. Однако в ходе работы анализ этики сексуального поведения в античности разросся в два тома. Фуко подумывал о том, чтобы объединить эти исследования в одном восьмисотстраничном томе, однако тогда пришлось бы снова откладывать публикацию, и он решил издать два тома, продолжив работу над третьим.

---

[1] *Foucault M.* Le Souci de la vérité // Le Nouvel Observateur. 1984, 17 février.

[2] *Farge A., Foucault M.* Le Style de l'histoire // Le Matin. 1984. 21 février.

[3] См.: *Mauriac C.* Le Temps immobile. Vol. IX: Mauriac et fils. P. 394.

Эта поспешность отчасти объясняется тем, что в научных кругах стали расползаться злорадные слухи о том, что Фуко исписался и что ему больше нечего сказать. Сам Фуко видел ситуацию несколько иначе: писательская карьера ему, действительно, надоела, так же как и преподавание. В начале 1984 г. он сказал П. Бурдьё, что не собирается читать курс в Коллеж де Франс в следующем году. Кроме того, он намеревался отойти от научного сочинительства и заняться журналистикой; в частности, он собирался вести газетную колонку, посвящённую геополитике. Впрочем, теперь, ретроспективно, можно предполагать, что философ уже знал о том, что умирает, и что больше ему не придётся ни писать книг, ни читать лекций. Так или иначе, он чувствовал, что стоит в конце своего творческого пути, и спешил закончить начатое.

Второй том «Истории сексуальности» — «Использование удовольствий» — вышел гораздо позже, чем рассчитывал Фуко. За те годы, что прошли со времени публикации «Воли к знанию», философ успел пересмотреть свои намерения, в чём честно признался во введении. «Очевидно, что проект Фуко за эти годы изменили взлёты и падения “логики открытия”, где блуждания и ошибки, дурные привычки и моменты раскаяния должны сыграть свою роль, прежде чем будут преодолены и превзойдены новыми интуициями и новыми открытиями», — пишет Д. Эрибон.[1] Первоначально Фуко намеревался проанализировать историю возникновения в Западной культуре такой формы опыта, в которой индивид должен признавать себя в качестве субъекта определённой «сексуальности» и которая выразилась в соответствующей системе правил и принуждений. Таким образом, речь должна была идти об истории сексуальности как *опыта* — «если под опытом понимать существующую в рамках данной культуры корреляцию между областями знания, типами нормативности и формами субъективности».[2] Однако к началу 1980-х он обнаружил, что тема сексуальности слишком узка и что его больше интересуют проблемы, связанные с техниками «заботы о себе»[3]. Теперь у него сложилось убеждение, что прежде, чем анализировать формирование и развитие опыта сексуальности начиная с XVIII в., необходимо проделать предварительную историческую и критическую работу по исследованию *желания* и *субъекта желания*, иными словами, написать их «генеалогию». Эта работа заключается в анализе практик, посредством которых индивида приводили к концентрации внимания на самом себе, расшифровке и познанию самого себя в качестве субъекта желания (sujet de désir) и, наконец, к обнаружению в желании истины собственного бытия. А для того, чтобы проанализировать становление этой «герменевтики желания», потребовалось предварительно выяснить, каким путём западный человек на протяжении многих веков шёл к этому признанию себя в качестве субъекта желания. Всё это подразумевало прояснение фундаментального вопроса о тех формах и модальностях отношения к себе, посредством которых индивид конституирует и признаёт себя в качестве субъекта. Таков общий замысел всех последних работ Фуко: «анализ истинностных игр в отношении себя к самому себе и форм конституирования себя в качестве субъекта, где областью референции и полем исследования должно было выступать то, что можно было бы назвать “историей человека желания”».[1] В беседе с X. Дрейфусом и П. Рабиноу Фуко обозначил основные методологические установки этой работы: 1) избегать антропологических универсалий, т. е. представлений о вневременной природе человека; 2) избегать опоры на конституирующего знание субъекта, не впадая в то же время в объективизм; 3) сделать областью исследования *практику* как способ действия и одновременно понимания субъекта и объекта.

---

[1] *Eribon D.* Michel Foucault. P. 318–319.

[2] *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 6.

[3] См.: *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P. 1428.

Анализ становления «герменевтики субъекта», по мысли Фуко, вписывается в более обширное предприятие, которое он реализовал начиная с «Истории безумия» и которое теперь отчётливо видится ему как «история истины». Свою «Историю сексуальности» Фуко рассматривает как «философское упражнение», сверхзадача которого состоит в том, чтобы выяснить, «в какой степени работа осмысления своей собственной истории может освободить мысль от того, что она мыслит втайне от самой себя, и дать ей возможность мыслить иначе».[2] Это значит: анализировать не поведение, идеи, общества или их идеологии, но *проблематизации*, посредством которых бытие дано самому себе как то, что может и должно быть помыслено, и *практики*, на основе которых эти проблематизации формируются. Археология такого анализа позволяет анализировать формы проблематизации как таковые, а его генеалогия — их образование на основе практик и их модификаций. С точки зрения так понимаемых практик Фуко в очередной раз переосмысляет своё предыдущее творчество. Сводку этого переосмысления мы можем представить следующим образом:

---

[1] *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 10.

[2] Там же. С. 15.

Область проблематизации	Тип практик	Модель
Безумие и болезнь	Социальные и медицинские	Нормализация
Язык, жизнь, труд	Дискурсивные	Эпистемическая
Преступление и криминальное поведение	Уголовные наказания	Дисциплинарная
Половая активность и связанные с ней удовольствия	Практики себя	Эстетика существования

Основной вопрос, которым он задался в «Использовании удовольствий», звучал так: как и почему половая активность конституировалась в качестве моральной области? Этот общий вопрос он задал греко-римской культуре и пришёл к выводу, что такая проблематизация связана с совокупностью практик, которые Фуко назвал «искусствами существования», — тем, посредством чего люди добровольно и осмысленно не только устанавливают для себя правила поведения, но и стараются изменить самих себя, сделать из своей жизни своего рода произведение, несущее в себе эстетические ценности. Эти «техники себя» Фуко и нашёл в античной культуре.

Фуко меняет план «Истории сексуальности», считая «Волю к знанию» «предварительным» томом и заново начиная отсчёт:

Том 1. Использование удовольствий.
Том 2. Забота о себе.
Том 3. Признание плоти.

Итак, в моральной рефлексии античности Фуко усматривает «четырёхмерную» схему строгости в вопросах пола[1] — 1) жизнь тела, 2) институт брака, 3) отношения между мужчинами и 4) мудрость. Это проблемное поле сохраняет своё постоянство, а самое главное, — четыре пункта проблематизации, — вплоть до нашего времени. При этом фундаментальные общественные, гражданские и религиозные запреты не совпадают с соответствующей тематизацией, так что не существует и никакого общего основания «техник себя». И тем не менее, «в сфере запретов люди, вероятно, не более изобретательны, чем в сфере удовольствий».[2] Зато в отношении способов, какими индивид признаёт себя моральным субъектом сексуального поведения, историческое поле чрезвычайно сложно. Фуко стремится проследить складывание и изменение этой субъективации начиная с греческой классики и заканчивая христианской доктриной плоти и соответствующими пастырскими практиками. Исходным пунктом для исследования античности он избирает понятие «использования удовольствий» (chrēsis aphrodisiōn), с тем, чтобы проанализировать, каким путём медицинская и философская мысль выстраивала свои принципы, формулируя проблематику строгого отношения к себе в виде тем, распределяющихся по четырём важнейшим «осям опыта» — 1) отношения к телу, 2) отношения к супруге, 3) отношения к юношам и 4) отношения к истине. Соответствующие типы стилизации сексуального поведения разрабатывались соответственно в диететике, экономике, эротике и философии.

---

[1] В интервью Фуко говорил, что различает термины «пол» и «сексуальность» как закон и запрет: «власть предоставила место диспозитиву сексуальности, чтобы не говорить о поле». (*Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P. 234.)

[2] *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 52.

Фуко видит свою задачу в том, чтобы показать процесс формирования aphrodisia (эквивалентов этому термину во французском языке он не находит), опираясь на четыре понятия: aphrodisia, определяющего «этическую субстанцию» полового поведения; chrēsis («использование», «usage»), определяющего тип подчинения, на основе которого регулируется практика удовольствий, заключающая в себе моральную ценность; enkrateia («власть над собой», «maîtrise»), определяющего, как следует обращаться с самим собой, чтобы конституировать себя в качестве морального субъекта; σωφροσύνη («воздержность» и «благоразумие», «tempérance» и «sagesse»), характеризующего морального субъекта в его «конечном самоосуществлении». В этих терминах Фуко рассчитывает очертить структурирующие моральный опыт сексуальных удовольствий онтологию, деонтологию, аскетику и телеологию. Философ вновь и вновь настаивает на том, что не существует никакой фундаментальной и общей для всех времён и народов структуры сексуальной морали. В античности не знают характерного для классической эпохи вопрошания: «какие виды желания?», «какие акты?», «какие удовольствия?». Вопрос здесь совсем другой: с какой силой человек движим удовольствиями и желаниями? Онтология, с которой соотносится эта этика, есть не онтология неудовлетворённой потребности и желания, не онтология задающей «норму» природы, но онтология силы, связующей «акты», «удовольствия» и «желания». Именно в этом динамическом отношении Фуко усматривает сущность ἀφποδίσία. При этом, напоминает он, такая мораль есть «мораль мужчин, выработанная мужчинами и для мужчин».[1]

Моральная рефлексия в области ἀφποδίσία направлена не на разработку систематического кодекса (на который будет опираться христианская мораль), но на выработку стиля χρῆσις τῶν αφροδισίων — *использования удовольствий*. Этим термином обозначается одновременно и половая активность, и тот способ, каким она осуществляется. Проблема здесь не в том, что можно, а что нельзя, но в том, как наилучшим образом распределять и контролировать половую активность человека. Здесь учитываются, во-первых, потребности и то, что необходимо по природе, во-вторых, уместность, т. е. соответствие времени и обстоятельствам, в третьих, статус самого человека. Соответственно этому рефлексия об использовании удовольствий имеет три стратегии: стратегию потребности, стратегию момента и стратегию статуса. Стратегия потребности не сводится к строгому кодексу; её задача в том, чтобы сделать возможным некое равновесие в динамике удовольствия и желания. Внутренним пределом природной силы служит удовлетворение потребности: хорошо лишь то, что необходимо телу и угодно природе. Определение подходящего момента — тема не только моральная, но и техническая; в её основе лежит «политика момента» в отношении полиса, индивида, души и тела. И наконец, половая мораль есть часть образа жизни, а сам образ жизни определяется статусом человека. Таким образом, в этой этической системе индивид конституирует себя в качестве этического субъекта не через соотнесение с кодексом, а через позицию и поиск, индивидуализирующие его действие. Фуко не скрывает своей симпатии к такой «политике».

---

[1] Там же. С. 75.

Фуко опровергает расхожее представление о том, что обострённое внимание к собственной сексуальности и собственной нравственности вообще было присуще исключительно христианству. «Работа над собой» была характерна и для античности, правда, в несколько иной форме. Эволюция от язычества к христианству связана не с последовательной интериоризацией правила, акта и вины, но с реструктуризацией форм отношения к себе и трансформацией соответствующих техник. Воздержность античности есть некий порядок властвования над собой. Вести себя морально можно, лишь заняв позицию единоборства по отношению к удовольствиям. «Основу морального поведения в сфере удовольствий определяет сражение за власть».[1] Отношение схватки с противником есть также и агонистическое отношение с самим собой. Добродетель — это не состояние цельности, но, напротив, определённое отношение господства и власти. А для того, чтобы вести борьбу за господство над самим собой, необходима тренировка — аскеза. В античности не существует отдельного искусства упражнения души: власть над собой и власть над другими имеют одну и ту же форму. Поэтому одна и та же подготовка делает человека способным одновременно и к власти, и к добродетели. Аскетика в античности принадлежит к практике добродетельной жизни, которая есть также жизнь «свободного» человека в политическом смысле.

Свобода, о которой говорят античные авторы, есть не только свобода граждан в совокупности, но и определённая форма отношения человека к самому себе. Противоположность такой свободы — рабство, в котором человек находится не у природы или правителя, но у самого себя. В своей позитивной форме свобода есть власть, которую человек осуществляет над самим собой; эта власть едина с той, которую человек осуществляет над другими. Посредством такой концепции властвования утверждается «мужественный» характер воздержности: как в полисе власть осуществляют исключительно свободные мужчины, так и в отношении самого себя индивид должен демонстрировать мужские качества. «Власть над собой есть способ быть мужчиной по отношению к самому себе»[1], т. е. быть активным по отношению к тому, что по своей природе пассивно. Организация себя в качестве морального субъекта есть выстраивание структуры мужественности в самом себе. Отношение к себе должно быть изоморфно отношениям господства, иерархии и авторитета по отношению к подчинённым. Только следуя модели «общественной мужественности» можно задать себе меру «сексуальной мужественности». Это касается не только мужчин, но и женщин, добродетель которых всегда соотнесена с мужественностью; женщина должна сама с собой установить отношения превосходства и господства, которые по самому своему типу есть отношения мужественности.

---

[1] Там же. С. 104.

Невозможно практиковать воздержность без определённого знания. Конституировать себя в качестве морального субъекта использования удовольствий можно, лишь конституировав себя в то же время в качестве субъекта познания. Знание необходимо для соразмерного использования удовольствий. Однако, в отличие от христианской традиции, в античности отношение к истине не принимает форму расшифровки самого себя и герменевтики собственного желания. Отношение к истине здесь является структурным, инструментальным и онтологическим условием организации индивида как субъекта воздержности. Собственно, Фуко разрабатывает всё ту же проблематику «знания-власти», только в применении к античной эпистеме. Однако полной комплементарности всё-таки нет, поскольку в античности философ обнаруживает то, чего ранее, обращаясь к классическому и средневековому дискурсам о сексуальности, не замечал: конститутивное для субъекта воздержности отношение к истине не ведёт к герменевтике желания, но напрямую связано с *эстетикой существования*.

Эстетика существования в понимании Фуко есть такой образ жизни, моральная ценность которого обусловлена не соответствием тому или иному кодексу поведения, но определёнными формальными принципами в использовании удовольствий, выработке распорядка удовольствий и поддержании нужной иерархии. У такой жизни есть два аспекта: с одной стороны, она вписывается в поддержание и воспроизводство определённого онтологического порядка, с другой — окружена блеском красоты для тех, кто может её созерцать.

---

[1] Там же. С. 130.

Итак, Фуко резюмирует: сексуальное поведение в греческой мысли конституируется как область моральной практики, все акты которой требуют применения определённой стратегии «меры» и «момента», а эта стратегия ведёт к «детальному владению собой» (une exacte maîtrise de soi). Это требование строгого отношения к себе, связанное с конституированием властвующего над самим собой субъекта, не имеет формы универсального закона, но выступает принципом стилизации поведения. Современная половая мораль, по Фуко, не происходит из морального кодекса иудео-христианства и не опирается на вневременную функцию запрета, но вписывается в этику «отношения к себе», позволяющую индивиду конституировать себя в качестве субъекта морального поведения. Эта этика родилась в греческой античности. При этом для греков представление о половом поведении как о моральной области была средством выработать определённую «эстетику существования, продуманное искусство свободы, понятой как игра власти».[1] Позднее в «искусствах использования удовольствий» произошла доктринальная унификация, одновременно и теоретическая (возможность помыслить в единстве совокупность отношений смерти и бессмертия, институт брака и условия доступа к истине), и практическая (переориентирование «искусств существования» на герменевтику себя). В результате место удовольствия и эстетики его использования заняли желание и его расшифровка. Этой трансформации посвящён третий том «Истории сексуальности».

Но, прежде, чем говорить о нём, стоит обратиться к лекционному курсу Фуко в Коллеж де Франс зимой 1982 г., в котором он проясняет многие из вышеизложенных положений, прежде всего — отношение «заботы о себе» и конституирования морального субъекта к «истине».

В своих лекциях 1981–1982 гг. (которые представляют собой расширенную версию той главы «Заботы о себе», которая носит название «Культура себя») Фуко отошёл от исследования сексуального поведения и сосредоточился на проблеме отношений субъекта и истины. Вопрос, который он пытался решить в этот год, заключался в том, *в какой форме* истории завязываются эти отношения. Однако его задача была шире: попытаться разместить в историческом поле совокупность «практик субъекта» начиная с эллинистической и римской эпох до XX столетия.

Формулировка Дельфийского оракула «познай самого себя», по Фуко, сопровождается непременным требованием проявить заботу о самом себе. Самопознание — лишь частный случай заботы о себе и её конкретное применение. Чтобы начать заботиться о самом себе, надо задаться вопросом «кто я?»; затем надо выяснить, к какому «Я» относится субъект заботы о себе; наконец, забота о себе предстаёт в самопознании как ответ на вопрос «в чём состоит забота о себе?». Итак, за отправную точку Фуко принял понятие «заботы о себе», которое он в завершённой форме находит у Сократа, а вернее — в платоновских диалогах «Апология Сократа» (29d, 36 b-c) и «Алкивиад». «Забота о себе», по Фуко, остаётся основным принципом во всей греко-римской культуре, будучи общим условием любого разумного поведения и всякой нравственной деятельности. «Забота о себе» есть 1) некоторая общая установка (включая взгляд на вещи и способ поведения), 2) обращение взгляда на самого себя и 3) некие действия по преобразованию самого себя. В силу этого «epimeleia» имеет исключительную важность не только в истории идей, но и в истории *практик субъективности*.

---

[1] Там же. С. 419.

Однако в истории Запада имеется то, что Фуко называет «картезианским моментом» (не считая, впрочем, что Декарт был его автором или применил его первым), придавшим философскую значимость принципу «познай себя» и отнявшую её у «заботы о себе», когда условием доступа к истине бытия стала очевидность собственного существования субъекта. В связи с этим Фуко предлагает различать *философию* («форму мышления, которая задаётся вопросом о том, что даёт субъекту доступ к истине, форму мышления, которая пытается очертить условия и пределы доступности истины субъекту») и *духовность* («те поиски, практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине»[1]). Постулат духовности сводится к тому, что истина никогда не даётся субъекту без его преобразования. Чтобы получить её, субъект должен стать отличным от самого себя. Способами такого преобразования являются *эрос* и *аскезис*. Приближение к истине придаёт завершённость самому субъекту; для *духовности* познавательный акт всегда дублируется преобразованием субъекта в его бытии субъектом. *Философия* же не ставит под вопрос бытие субъекта, постигающего истину: «нынешняя эпоха отношений между субъектом и истиной начинается в тот день, когда оказывается, что субъект, как он есть, может прийти к истине, но что истина, как она есть, не может спасти субъекта»[2]. Но, как поясняет дальше Фуко, *философия* не вытеснила *духовность* сразу и окончательно. Поэтому начиная с Канта можно видеть новое обращение к никуда не исчезнувшим структурам *духовности*: гегелевская «Феноменология духа», например, посвящена именно преобразованиям субъекта в связи с познавательным актом. Да и вся философия XIX в. представляет собой вынужденную попытку вернуть структуру *духовности* в философию. Даже в марксизме и психоанализе обнаруживается тот же ход, причём порою вопреки воле Маркса и Фрейда[3].

---

[1] *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. Пер. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 27.

[2] Там же. С. 32.

[3] «Идея классового подхода, партийного, принадлежность к общественной группе, школе, посвящение, подготовка аналитика и т. п. — всё это имеет прямое

Фуко очень осторожно говорит о том, что в «Алкивиаде I» Сократ вопрошает не о чём другом, как о субъекте: «...Каким образом могли бы мы отыскать сáмое "само"? Ведь так мы, быть может, узнали бы, что мы собой представляем...»[1]. Это «само» (soi-même) Фуко считает центральным моментом «заботы о себе»: здесь вопрошается не «какова твоя природа?», но «о ком проявляется забота, что это за элемент, в котором субъект и объект совпадают?». Вопрос о тождестве, которое есть и субъект, и объект заботы, т. е. располагается «по обе стороны» заботы. Платон даёт однозначный ответ: это душа, «если душа бессмертна, она требует заботы не только на нынешнее время, которое мы называем своей жизнью, но на все времена...»[2]. Но эта душа, утверждает Фуко, есть не субстанция, но субъект, и заботиться следует именно о субъекте действий, поведения и отношений.

«Забота о себе» обязательно опосредована Другим, учителем, который озабочен тем, как сможет заботиться о себе его подопечный. Однако Фуко понимает этого Другого, который постоянно маячит где-то за его текстом и никогда явно не называется, не в лакановском духе, как Имя Отца, т. е. Закон, но, скорее, в духе Ницше[3]. «Забота о себе» не есть всеобщий нравственный Закон. Сам закон есть лишь эпизод в истории западного человечества. «Закон — это, по сути, всего лишь один из возможных аспектов применения субъектом к себе самому той или иной технологии»[4]. Закон привёл к складыванию такого субъекта, каким мы его знаем сегодня, но это не единственная форма субъекта.

Задача создать некую этику себя — «задача, по-видимому, насущная, главная, политически необходимая»[5], поскольку сопротивление политической власти может опираться лишь на отношение к себе. Таким образом, вопрос о власти у Фуко смещается в сторону вопроса о правлении (gouvernementalité) как стратегии властных отношений. И главным здесь оказывается рефлексия по поводу субъекта, определяемого своим отношением к себе. Только в таком контексте, полагает Фуко, и могут быть поставлены вопросы о политике и об этике. Поэтому прежде всего следует вопрошать

отношение к требованию формирования субъекта для получения доступа к истине, но мыслится в социальных понятиях, в организационных терминах». (Там же. С. 44.)

[1] *Платон.* Алкивиад I, 129b (Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

[2] *Платон.* Федон. 107 c. (Пер. С. П. Маркиша).

[3] Сам он на прямо поставленный вопрос о присутствии в его лекциях лакановских концептов отвечал: «...Не так уж много тех, кто в последние годы... ставил вопрос об истине. Не так уж много тех, кто задавался вопросом: как там обстоят дела с субъектом и истиной? ... Я вижу лишь двух таких. Только Хайдеггера и Лакана. Лично я... ближе к Хайдеггеру, и исходя из Хайдеггера я и пытаюсь размышлять обо всём этом. Вот так. Но, конечно, нельзя не пересечься с Лаканом, коль скоро ставятся такого рода вопросы». (*Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 214).

[4] Там же. С. 131.

[5] Там же. С. 278.

о том, какие исторические преобразования должен был претерпеть субъект, чтобы начать высказывать истину о субъекте.

Этому, собственно, и посвящён весь лекционный курс «Герменевтика субъекта». Фуко разбирает формы высказывания истины в классической Греции и в имперском Риме и заключает, что в позднеримскую эпоху имеет место переход от вопроса «как стать субъектом истинной речи?» к вопросу «как суметь сказать истину о себе самом?». Тот момент, когда задача говорения истины о себе самом была вписана в процедуру спасения и совокупность техник, которые субъект применяет к самому себе для преобразования себя, был решающим в истории субъективности на Западе, т. е. в истории отношений между субъектом и истиной. Само размышление — не игра субъекта с собственными мыслями, т. е. не эйдетическое варьирование, о котором говорят феноменологи, но игра мышления с субъектом.

Фуко не предлагает прямо «вернуться к грекам»; создание этики своего «Я» на сегодняшний день он считает задачей неразрешимой. Однако эта неразрешимость не отменяет того, что мы бесконечно обращаемся к попыткам создания такой этики. Он оставляет вопрос открытым. Его сомнение в полной мере отражает растерянность французского интеллектуала, не вполне разочаровавшегося в идеях «революции 68-го», но оказавшегося перед фактом её неудачи. «Забота о себе», хотя и найденная им в античности, всё же несколько отдаёт буржуазным производством/потреблением. Однако никакой другой «линии фронта» в наличии не обнаруживается. Поэтому приходится действовать именно здесь, и действовать Фуко предлагает следующим образом: вопрос о политической власти следует рассматривать как более общий вопрос об отношениях руководства, каковые надо понимать как стратегическую область отношений власти, т. е. как то, что в них поддаётся преобразованиям и обращается. Это значит, что анализ власти должен сводиться к этике субъекта, которая определяется отношением его «Я» к самому себе. Иными словами, на место юридической концепции правового субъекта поставить некую ткань, сотканную из отношений власти, руководства, управления собой и другими, отношения «Я» к самому себе.

В эллинистическо-римском предписании обращаться к самому себе Фуко видит исходную точку тех практик и знаний, которые в современном мире получили название психологии. Развитие и трансформацию этого предписания и соответствующих ему практик Фуко анализирует в третьем томе «Истории сексуальности».

Обратившись к текстам I–II вв., Фуко рассматривает всё ту же тему «заботы о себе». Бóльшая строгость в отношении к сексуальности сравнительно с античной классикой, считает он, объясняется тем, что произошла модификация способа, при помощи которого этическая мысль определяет отношение субъекта к сексуальности. Индивид помещается в поле социальной активности, хотя, за редкими исключениями, в этом дискурсе так и не оформляется требование общественного вмешательства в частную жизнь. Усиление «сексуальной строгости» в моральной рефлексии сопровождается не ужесточением кодекса запретов, но «интенсификацией отношения к себе».[1] Тема «искусства существования» покидает пределы философии, где она первоначально сформировалась, и превращается в «культуру себя». Принцип заботы о себе конституирует целую социальную практику и порождает определённый способ получения и обработки знаний.

Один из важнейших принципов заботы о себе в эту эпоху заключается в том, что эта деятельность предполагает общественную практику, а не упражнения в одиночестве. Так возникают более или менее институционализированные структуры, из которых вырастет средневековая школа. Забота о себе теперь связана со «службой души», предполагающей взаимные обязательства по отношению к другому. Кроме того, эта техника тесно связана с медицинской теорией и практикой: «исправление души» приобретает медицинский оттенок. Для работы над собой необходимо, чтобы индивид в собственных глазах выглядел страдающим определённым недугом, подлежащим лечению. Далее, отношение субъекта к себе приобретает характер *инспекции*, оценки выполненной работы. И наконец, необходима работа мысли над собой — работа по контролированию и сортировке. Всё это даёт индивиду контроль над собой, который есть не только опыт укрощения себя, но и опыт наслаждения собой: тот, кто овладел собой, становится для самого себя объектом удовольствия.

Все эти перемены, конечно, ещё далеки от христианского опыта репрессии. Однако здесь уже можно наблюдать определённые шаги в сторону средневековых техник: акцентируется слабость и непрочность индивида, искусство жить всё чаще соотносится с универсальными принципами природы и разума, возрастает роль самопознания, а потребность испытать себя заостряет вопрос об истинности того, что индивид суть, что он делает и что способен делать. Этот последний вопрос становится центральным моментом становления морального субъекта. Так проблема зла вторгается в тему силы, проблема закона — в тему искусства и techne, а проблемы истины и познания оборачиваются аскетической практикой.

В политической деятельности также произошла перемена, которая выразилась в тенденции зафиксировать то, чем является индивид по отношению к самому себе: требовалось признавать себя субъектом своих действий не через систему знаков власти над другими, но посредством реализации господства над самим собой. «Культура себя» выдвинула такой принцип отношения к себе, который позволял зафиксировать те формы и условия, при которых политическая деятельность оказывалась возможной или невозможной, приемлемой или необходимой. Такая проблематизация политической активности предполагала, что человек не отождествляет себя со своим статусом, но действует исключительно на основании личного решения. «...Искусство управления собой... стало решающим политическим фактором».[1] А формирование себя как морального субъекта теперь происходит на пересечении общественной, гражданской и политической активности. То обстоятельство, что «краеугольным камнем этики стал принцип господства над собой»[2], по мнению Фуко, свидетельствует о кризисе субъективации: способы, при помощи которых индивид может формировать себя в качестве морального субъекта своего поведения, усложняются.

---

[1] *Фуко М.* История сексуальности — III: Забота о себе. Пер. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы. Киев; М.: «Дух и Литера»; «Грунт», «Рефл-бук», 1998. С. 49.

В эту эпоху выявилось родство медицины с философией: и та, и другая дают наставления в практике заботы о себе. Предлагаемые медициной режимы представляют собой модели поведения, избираемые добровольно и рационально обоснованные. Фуко подчёркивает: римскую медицину не следует отождествлять с медициной классической эпохи, поскольку полное подчинение пациента врачу в античности выступает объектом критики, как, впрочем, и предпринимаемые философами попытки руководства душой. Медицинское знание есть своего рода «дискурс-подспорье», подсказывающий «правильный» образ жизни, ведь разумное существование не может обходиться без «практики здоровья», в которой Фуко узнаёт разновидность практики заботы о себе. В I–II вв. происходит «скорее интенсификация, нежели радикальный переворот»[3] в дискурсе об ἀςροδάσια: всё настойчивее говорят о двойственности последствий сексуальной активности, она всё теснее связывается с организмом в целом; как следствие, всё более высокую оценку получает целомудренное поведение. Так формируется этика желаний, ориентированная на модель физиологии.

В I–II вв. Фуко обнаружил этику «заботы о себе», которая является переходной от античной классики к христианству. При этом он отказывается видеть в ригористике римских авторов то самое осуждение aphrodisia, которое получило развитие в христианстве. Эта эпоха имеет свою собственную физиономию, и её портрет Фуко удалось набросать. Следующий том «Истории сексуальности» должен был представить анализ раннехристианского дискурса, однако едва ли нам когда-нибудь удастся с ним ознакомиться. В последние недели своей жизни Фуко напряжённо работал над окончанием четвёртого тома «Истории сексуальности», рассчитывая издать его осенью 1984 г. Однако болезнь помешала реализации этих планов. В частном письме Фуко выразил своё желание: никаких посмертных публикаций.

Впрочем, мы всё же можем составить более или менее верное представление о четвёртом томе «Истории сексуальности» благодаря статье, которая была опубликована в 1982 г. и на тот момент была представлена как часть ещё не вышедшего третьего тома.[1] Здесь Фуко анализирует тексты Кассиана об угашении плотского желания. Целью этой практики является самоочищение и спокойствие. Фуко показывает, что дискурс о сексуальности в раннем христианстве не сводился к запретам. Возникновение монашества и резкое противопоставление монашеской и светской жизни вызвали существенные изменения в дискурсе о сексуальности, связанные с возникновением сложных техник самоанализа. При этом дискурс о сексуальности раннего христианства был явным продолжением дискурса эллинистическо-римской эпохи. Речь не о кодексе разрешённых или запрещённых действий, который укрепится в XIII в. вместе с мистикой девственности, но об анализе и диагностике тех многообразных искушений, происхождение которых приписывается тёмным силам. Эта цель достигается постоянной бдительностью, в которой Фуко усматривает активный процесс субъективации, который уже не имеет ничего общего с практикой самообладания, характерной для римской этики. Эта субъективация связана с процессом самопознания, требующим разыскивать и говорить правду о себе. Кроме того, это и избавление от власти Другого, и требование от него признания себя. (К сожалению, в полном объёме текст Фуко по сию пору недоступен, и мы не можем сказать что-либо достоверное об этом явном лаканизме, неожиданно появившемся в самый последний период творчества Фуко.) Ничего существенно нового по сравнению с предыдущей модификацией дискурса о сексуальности Фуко здесь не находит. В дохристианскую эпоху, говорит он, все элементы нового диспозитива можно найти в эмбриональной форме, а иногда и в завершённом виде.

---

[1] Там же, С. 101.

[2] Там же. С. 107.

[3] Там же. С. 116.

ГЛАВА 17. КОНЕЦ ПУТИ

> «...Мало найдётся людей, чья смерть оказалась бы в такой же степени, как у Фуко, соответствующей их представлениям о ней».
>
> Ж. Делёз, *Фуко.*

2 июня 1984 г. Фуко неожиданно почувствовал чрезвычайную слабость. Его отвезли в частную клинику Сен-Мишель в 15-м округе Парижа, а 9 июня переправили в Сальпетриер. 7 июня Дефер позвонил Мориаку и сообщил ему, что Фуко тяжело болен. Мориак и сам чувствовал себя

---

[1] *Foucault M.* Sexualités occidentales // Communications. 1982. № 35. Текст перепечатан в сборнике статей и интервью Фуко: The Battle for Chastity // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 227–241.

неважно, и потому приехал в Сальпетриер лишь три дня спустя, но увидеться с Фуко ему не удалось. Сам философ не сомневался, что вернётся домой через пару недель. Дефер полагал, что на выздоровление уйдёт пара месяцев. В следующие две недели состояние Фуко действительно улучшилось, и он стал строить планы: поездка с Дефером на праздник в Андалусию, поездка на Эльбу с Эрве Жибером... Он собирался купить дом вблизи Пуатье. Он переживал, что не сможет посмотреть открытие теннисного турнира и особенно поединок Макинро и Лендла. Он читал первые отзывы на только что вышедшие второй и третий тома «Истории сексуальности» и даже дал интервью, лёжа на больничной койке[1]. В госпиталь приходило много посетителей и ещё больше писем. Одно из писем было написано Делёзом, и Фуко очень радовался, что они наконец-то помирились.[2] Он смеялся и шутил с посетителями, просил позвать Кангийема. 24 июня его состояние ухудшилось, поднялась температура, и 25 июня Мишель Фуко умер. Ему было 57 лет.

Известие о смерти философа моментально распространили по миру радио и телевидение. Профессор Поль Кастень, лечивший Фуко, сделал официальное заявление:

> Господин Мишель Фуко поступил в отделение неврологии госпиталя Сальпетриер в Париже 9 июня 1984 г. для проведения анализов, необходимость которых была обусловлена неврологическими симптомами, осложнёнными сепсисом. Эти анализы выявили наличие нескольких очагов воспаления в головном мозге. Лечение антибиотиками первоначально оказало благоприятное воздействие; на прошлой неделе ремиссия позволила господину Мишелю Фуко читать первые отклики на публикацию его последних книг. Внезапное ухудшение его состояния уничтожило всякую надежду на эффективное лечение, смерть наступила 25 июня в 13.15.[3]

29 июня во внутреннем дворике Сальпетриера собралось несколько сотен человек. Делёз за маленькой трибуной дрожащим тихим голосом читал строки из «Использования удовольствий», выбранные Дефером: «Чего стоило бы познание со всем присущим ему упорством, если бы оно должно было обеспечить всего лишь количественное усвоение знаний и не предполагало бы освобождение — особого рода и в той мере, в какой это возможно, от автоматизма сознания для того, кто познаёт?.. Что же представляет собой сегодня философия — я хочу сказать, философская деятельность,

---

[1] *Foucault M.* Le retour de la morale // Les Nouvelles. 1984. 28 juin — 5 juillet.
[2] См.: *Mauriac C.* Le Temps accompli. P. 49.
[3] Цит. по: *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 473.

если она не является критической работой мысли над самой собой?».[1] Было объявлено, что похороны будут носить частный характер, и вынос тела из морга представлял единственную возможность попрощаться с философом. Толпа была очень разношёрстной и отражала самые разные этапы деятельности Фуко: Аббе де Брогли, с которым Фуко выступал в поддержку иммигрантов; Элен Сиксу, с которой он работал в «Группе информации по тюрьмам»; Жан-Франсуа Микель, с которым Фуко дружил в Швеции в середине 1950-х гг.; Жорж Дюмезиль, Р. Бадинтер, Ив Монтан, С. Синьоре, К. Мориак, Ж. Деррида, М. Сёрр, П. Нора, П. Вейн, композитор П. Булёз, Жак Ле Гофф, режиссёр А. Мнушкин, директор Национальной Библиотеки Андре Микель, Ж. Даниэль, С. Ливрозе, Б.-А. Леви, Б. Кушнер, А. Жобер... В гроб положили красные розы, а польские диссиденты принесли венок с эмблемой «Солидарности». Правительство представлял министр юстиции Р. Бадинтер. Три дня спустя министр образования Ален Савари опубликовал в «Le Monde» «прощальное слово», в котором назвал Фуко «величайшим философом своего поколения».[2]

Присутствующие прошли мимо открытого гроба; затем гроб был закрыт, и катафалк повёз его в Вендёвр-дю-Пуатье, где тело предали земле. Мать Фуко, пережившая своего старшего сына на два года, хотела заказать полную заупокойную службу по католическому обряду. Дефер предложил провести службу Мишелю Альбарику, директору библиотеки Сальшуар, в которой Фуко работал в последние годы. Но, поскольку Фуко был атеистом (Альбарик считал его скорее агностиком), было решено не служить полную мессу. Альбарик бросил розы в могилу со словами «Да хранит тебя Бог, Мишель!». Во время церемонии был зачитан фрагмент стихотворения Рене Шара, написанного за четыре дня до смерти Фуко и посвящённого ему:

Пара лис разбрасывает снег,
Размечая границы их брачной земли.
Ввечеру их любовь озаряет окрестность,
Их жажда пылает каплями крови.

На надгробной плите из серого мрамора высечена надпись:

ПОЛЬ МИШЕЛЬ ФУКО
ПРОФЕССОР КОЛЛЕЖ ДЕ ФРАНС
1926–1984

26 июня всю первую полосу «Libération» занимала фотография Фуко, сделанная Мишелем Бансильоном: Фуко читает лекцию в Коллеж де Франс. Рядом с ним стоит графин с водой, напоминающий химическую ре-

---

[1] *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 14.

[2] См.: Le Monde. 1984. 28 juin.

торту. Мориак находил, что на этом снимке Фуко выглядит как алхимик. Подпись гласила: «Умер Мишель Фуко». В тот же день «Le Matin de Paris» также посвятила Фуко всю первую полосу; следующие три страницы занимали воспоминания о философе. Так же выглядел и выпуск «Le Monde» от 27 июня.

Пьер Бурдьё в «Le Monde» писал: «Нет ничего более опасного, чем сводить философию, особенно такую тонкую, сложную и перверсивную, к формуле учебника. Тем не менее, я бы сказал, что работа Фуко — это долгое исследование трансгрессии, выхода за социальные ограничения, всегда неразрывно связанные со знанием и властью... И эта забота о строгости, этот отказ от оппортунизма в знании и в практике, в техниках жизни и в политических пристрастиях, делают Фуко незаменимой фигурой».[1] Фернан Бродель в «Le Nouvel Observateur» говорил о «национальном трауре»: «Франция потеряла один из самых ярких умов эпохи, одного из самых продуктивных своих интеллектуалов».[2] Жорж Дюмезиль, который частенько говаривал «Когда я уйду, Мишель напишет мой некролог», вспоминал там же: «Интеллектуальные интересы Фуко буквально не знали никаких границ, даже софистических. Он направлял свой взор на те области жизни, где традиционные различия между душой и телом, между инстинктом и идеей кажутся абсурдными: безумие, сексуальность и преступление... Мышление с бесчисленными фокусами, с движущимися зеркалами, где всякое суждение немедленно удваивалось своей противоположностью, не подвергаясь уничтожению или изгнанию».[3]

Такие газеты, как «L'Humanite», «Le Point», «Figaro Magazine», «Les Nouvelles», «Le Figaro» сообщали о смерти Фуко, не указывая её причин. «La Croix» писала, что смерть произошла из-за опухоли мозга. Английская «Times» просто сообщала, что Фуко «умер неожиданно», а «Guardian» — что имела место «редкая инфекция мозга». «New York Times» сообщала о «неврологическом расстройстве». Статья в «Libération» была ближе к истине, но тоже не вносила большой ясности:

> Как только он умер, начали циркулировать слухи. Стали говорить, что Фуко умер от СПИДа. Это ставит его в исключительное положение среди интеллектуалов, потому что он был гомосексуалистом — правда, весьма сдержанным, — а потому идеальной мишенью для этой фешенебельной болезни. Правда, ни медицинское заключение, ни то обстоятельство, что он был помещён в неврологическое отде-

---

[1] *Bourdieu P.* Le Plaisir de savoir // Le Monde. 1984. 27 juin. Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 328.

[2] Le Témpoignage de Fernand Braudel // Le Nouvel Observateur. 1984. 29 juin. Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucalt. P. 328.

[3] *Dumézil G.* Un Homme heureux // Le Nouvel Observateur. 1984. 29 juin. Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucalt. P. 329.

> ление под опеку профессоров Кастеня и Сорона, не дают никаких оснований говорить о том, что Мишель Фуко страдал от того типа рака, который поражает менее двух процентов пациентов, страдающих от этой “современной” болезни, о которой ходят страшные слухи. Такое впечатление, что смерть Фуко должна была быть позорной.[1]

В последующие дни редакция «Libération» была завалена негодующими письмами: их авторы возмущались тем, что газета, называющая себя «Освобождение», могла написать, что смерть от СПИДа — позор.

О болезни Фуко друзья догадывались давно. Дочь Мориака Натали обедала у Фуко 30 мая и заметила, что философ дышит с трудом, а руки у него дрожат. Последние восемнадцать месяцев у Фуко наблюдались симптомы, характерные для СПИДа: головные боли, исхудание, приступы лихорадки и постоянный сухой кашель. Он жаловался, что всё вокруг тонет в тумане. Переводчик Фуко Алан Шеридан познакомился с философом летом 1983 г. и, увидев его в феврале 1984 г., был поражён тем, что Фуко постарел на десяток лет. Карл Гарднер, работавший на британском телевизионном «Канале 4», говорит то же самое: летом 1983 г. он приглашал Фуко принять участие в дискуссионной программе «Голоса», но философ отказался, заявив, что уезжает в Калифорнию; весной 1984 г. Гарднер снова встретился с ним и увидел постаревшего измождённого человека, который сказал, что больше никогда не побывает в Калифорнии.

Биографы сходятся на том, что сам Фуко знал, что заразился СПИДом в Калифорнии в 1982 г., но никто из врачей так и не поставил такого диагноза. По словам Дефера, за день до его смерти врачи всё ещё уклончиво говорили: «Если это СПИД...» Дефер рассказывал американскому журналисту, что во время одного из последних своих визитов к Фуко он пошутил насчёт только что вышедших томов «Истории сексуальности»: «Если у тебя СПИД, то твои последние книги в точности подобны “Цветам зла”». (Бодлер писал «Цветы зла», имея в виду свои сексуальность и сифилис.) Фуко засмеялся и ответил: «Почему бы нет?». Анализ крови на наличие антител, специфических для этого вируса, ещё не получил распространения. Один из друзей Фуко рассказывал, что философ и не стремился узнать точный диагноз: когда к нему приехал врач, который должен был сообщить своё заключение, Фуко спросил только «Сколько мне осталось?».

А. Шеридан говорит, что Фуко допускал возможность СПИДа. П. Вейн и П. Нора сходятся на том, что Фуко знал, что у него СПИД. Несмотря на болезнь, он продолжал работать вплоть до госпитализации. Каждый день он трудился в библиотеке Сальшуар, сидя на своём обычном месте у окна. Несмотря на постоянную усталость и частые головокружения, Фуко отказывался отдохнуть хотя бы несколько дней. В июле 1984 г. Дефер рассказал Мориаку, что Фуко знал о том, что умирает, с декабря.[1] Уверенный в том, что медицина не поможет ему, он не стал обращаться к врачам и лихорадочно работал. За несколько недель до смерти он стал поправляться и даже прибавил в весе; по-видимому, у него появилась надежда. Последним текстом, который он написал, было короткое воззвание, требовавшее освободить двух французов, оказавшихся в польской тюрьме. Рука у Фуко дрожала, и ему пришлось печатать на машинке. Воззвание было напечатано в том же номере «Le Monde», в котором сообщалось о смерти философа. Последней заботой Фуко, лежащего на смертном одре, была организация рейса спасательного судна, которое должно было вывезти из Южно-Китайского моря вьетнамских беженцев. Фуко взял с Б. Кушнера обещание, что тот займётся этим делом. Когда корабль принял на борт первых спасённых, их приветствовали от имени Фуко.

---

[1] Hier à 13 heures... // Libération. 1984. 26 juin. P. 2. Цит. по : *Macey D.* The Lives of Michel Foucault. P. 474–475.

В 1986 г. П. Вейн рассказывал:

> Фуко не боялся смерти, о чём он порой говорил своим друзьям, когда беседа обращалась к самоубийству, и события подтвердили, правда, несколько иначе, что это не было бравадой. Античная мудрость стала для него личным делом и в этом. В последние восемь месяцев его жизни две книги, которые он писал, были для него тем же, чем были философские сочинения и личные записки для античной философии, — работа по преобразованию самого себя, стилизация себя. Один случай, связанный с этим, врезался в мою память — неожиданно смелое откровение. Эти восемь месяцев Фуко писал и переписывал две книги, считая эту работу своим долгом; он бесконечно говорил со мной об этих книгах, иногда просил меня проверить какой-либо из его переводов, при этом он жаловался на непрекращающийся кашель и постоянную лихорадку, изматывавшую его; он спросил, не буду ли я столь любезен, чтобы спросить совета у своей жены. Она врач, но она ничего не могла сделать.
>
> «Ваши врачи непременно подумают, что у вас СПИД», — сказал я ему однажды в шутку. (Один из ритуалов нашей дружбы состоял в том, чтобы подшучивать над нашим различием в любовных пристрастиях.)
>
> «Именно так они и подумают, — ответил он с улыбкой. — Я понял это из вопросов, которые они мне задавали».

---

[1] *Mauriac C.* Le Temps accompli. P. 32-33.

> Сегодняшним читателям трудно поверить, что в феврале 1984 г. лихорадки и кашля было недостаточно для того, чтобы возбудить подозрения. Эта болезнь была ещё далёкой и неведомой напастью, чем-то легендарным, а может быть, и вообще надуманным. Никто из его друзей ничего не подозревал. Мы поняли это позже.
>
> «Вам нужно хорошенько отдохнуть, — продолжал я. — Вы слишком много работали с латынью и греческим, и они иссушили вас».
>
> «Да, — ответил он, — но попозже. Сперва я хочу разделаться с этими двумя книгами».
>
> «Кстати, — спросил я его просто из любопытства (потому что история медицины — не главная моя страсть), — СПИД действительно существует, или это легенда с моралью?»
>
> «Ну, что ж, — ответил он спокойно, — слушайте». И, после минутного размышления: «Я хорошо изучил вопрос, я много читал об этом. Да, он существует. Это не легенда. Американцы детально изучили его». И он дал мне точные методологические детали, которые я забыл, в двух или трёх предложениях. В конце концов, он был историком медицины и как философ (я полагаю) интересовался тем, что происходит сегодня. Ведь в газетах регулярно появлялись краткие перепечатки из американских источников о “раке гомосексуалистов” (как это тогда называли). Когда я вспоминаю его хладнокровную реакцию на мой глупый вопрос, у меня перехватывает дыхание. Он, по-видимому, предполагал, что однажды это случится, и, должно быть, обдумал ответ, который дал мне, рассчитывая в тягостные минуты на мою память. Представление жизни как exempla — ещё одна традиция античной философии.[1]

Ещё до госпитализации Фуко выразил свою волю относительно неизданных текстов: все посмертные публикации неизданных сочинений воспрещаются. Издатель Фуко П. Нора детально описал ситуацию:

> В частном письме, написанном до болезни, он выразил своё желание, которое состояло в том, чтобы не было никакой «посмертной публикации». Наследники Мишеля Фуко, зная, как он заботился о совершенстве, пребывают поэтому в нерешительности. Это вопрос интерпретации. Для меня всё совершенно ясно. Существует три рода материалов. Во-первых, незаконченные или отвергнутые тексты, вроде рукописи о Мане или переписки. Относительно них нет никаких сомнений: публикаций не будет. Во-вторых, лекции в Коллеж де Франс. Относительно них идут дискуссии, да и сам он ко-

---

[1] Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 325–326.

> лебался. Я всё ещё слышу, как он говорит мне: «Там много пустого материала, но можно переработать и использовать его так, что это было бы полезно для потомства». Что же касается четвёртого тома, то ситуация представляется мне недвусмысленной. Это ключевая часть «Истории сексуальности», очевидно, самая важная для Фуко. Я совершенно убеждён в том, что он полностью переписал бы её, и что это переписывание (обычное для него) увело бы его дальше, чем он сам предполагал. И тем не менее, при небольшой редакторской правке... существующая рукопись отражает состояние мысли Фуко и является совершенно последовательной. Так что мне кажется, что грех не издать её. Но мне ничего не остаётся, как подчиниться.[1]

В отличие от Нора, Поль Вейн и Жорж Дюмезиль наставали на том, что надо опубликовать все неизданные тексты Фуко, ссылаясь на мнение самого Фуко относительно полной публикации сочинений Ницше. В 1965 г. Делёз и Фуко писали в предисловии к пятому тому сочинений немецкого философа, что никто не может угадать, какую форму придал бы своим незаконченным произведениям сам Ницше, и тем не менее, тексты должны увидеть свет в том виде, в каком они существуют.[2] Какая из точек зрения возобладает — покажет время; можно надеяться, что всё-таки вторая, свидетельством чему стали издания лекций Фуко в Коллеж де Франс. Однако многие из текстов Фуко нам уже никогда не прочесть, потому что автор уничтожил их незадолго до смерти.

В 1987 г. Франсуа Эвальд возглавил неофициальный «Центр Фуко». Цель этого «Центра» заключается в том, чтобы собрать в одном месте как опубликованные, так и неопубликованные работы философа, включая и те, что попали под запрет на посмертные публикации. «Фонд Мишеля Фуко» располагается в библиотеке доминиканского ордена Сальшуар. Рабочие записи и дневники Фуко, равно как и его библиотека, хранятся у Дефера. У одного из друзей Фуко хранится часть его рукописи об «извращенцах», которая должна была стать одним из томов «Истории сексуальности», однако запрет на публикацию распространяется и на этот текст.

В 1994 г. в «Gallimard» был издан четырёхтомник «Dits et Écrits», включающий около 360-ти текстов с 1954 по 1988 г., не вошедшие в переиздания книг философа. В данном случае удалось обойти запрет: все эти тексты Фуко либо опубликовал при жизни, либо сам подготовил к печати.

---

[1] *Nora P.* Interview // L'Evénement du jeudi. 1986. 18 september. Цит. по: *Eribon D.* Michel Foucault. P. 323–324.

[2] *Deleuze G., Foucault M.* Introduction générale // Nietzshe F. Oeuvres complètes. T. V. Le Gai Savoir. P.: "Gallimard", 1967. P. 11.

Составители сборника — Д. Дефер и Ф. Эвальд. После выхода этого громадного издания было принято решение о публикации всех лекций, прочитанных в Коллеж де Франс, которые получили хождение в виде магнитофонных записей и незаконных распечаток.

Философия Фуко продолжает волновать умы интеллектуалов, как на Западе, так и на Востоке. Успешно функционируют исследовательские центры, занимающиеся изучением наследия Фуко: парижский «Центр Мишеля Фуко», исследовательская группа «История настоящего», объединяющая учёных Великобритании и Канады, «Круг Фуко» в США и «Центр мультидисциплинарных исследований Мишеля Фуко» в Мексике. По данным редколлегии журнала «Foucault Studies», веб-сайт «Michel Foucault: Resources» ежедневно посещают около пятисот пользователей.[1] В январе 1988 г. в Париже был организован международный коллоквиум «Философ Фуко» ("Foucault philosophe"), на котором председательствовал Кангийем; подобные встречи теперь проводятся по всему западному миру.

Однако чаще, чем о подобного рода мероприятиях, приходится слышать об использовании имени Фуко в политических целях. Так, 1–2 мая 1998 г. в Открытом университете Берлина группа антипсихиатров во главе с Т. Сасom провела акцию, названную «Трибунал Фуко». Вердикт, вынесенный «Трибуналом», гласил:

> Мы считаем, что психиатрия — не желая отказываться от использования насилия и принуждения — виновна в преступлениях против человечности: преднамеренном унижении достоинства, лишении свободы и жизни. Чаще всего это делается посредством юридической категории «психически больной», что позволяет полностью нарушать права человека, гражданские права и законы естественной справедливости.
>
> Далее, психиатрия не может претендовать на звание искусства врачевания, так как она нарушила клятву Гиппократа, применяя вредные химические препараты, которые вызвали, в частности, всемирную эпидемию тардивной дискинезии, а также другие вмешательства, которые мы считаем пытками: принудительное лишение свободы, насильственное введение препаратов, привязывание к койке, электрошок, все формы психохирургии, амбулаторный надзор.
>
> Такая практика и идеология во время эры нацизма позволила психиатрам прийти к систематическим массовым убийствам пациентов-заключенных под предлогом «лечения».
>
> Психиатрия не только не желает отказаться от влияния, которое она получила от государства в ходе истории, но даже принимает на

---

[1] *Elden S., O'Farrell C., Rosenberg A.* Introducing Foucault Studies // Foucault Studies. 2004. № 1. P. 1.

> себя роль высокооплачиваемого и уважаемого средства контроля над обществом — роль международной полицейской силы, силы подавления политических и социальных разногласий.
>
> Мы признаем психиатрию виновной в сочетании насилия и неподотчётности; это — классическое определение тоталитарных систем. Мы требуем отмены законов о «психически больных», что станет первым шагом к тому, чтобы сделать психиатрию подотчетной обществу. С этой целью должна быть осуществлена компенсация за тот вред, который она причинила. Также должны быть созданы общественные организации как гуманная и достойная альтернатива психиатрии.[1]

Имя Фуко стало знаменем современного антипсихиатрического движения, как и многих других движений, выступающих против институционального гнёта. Его отнюдь не «забыли», однако зачастую его имя используется для прикрытия деклараций, под которыми сам философ едва ли подписался бы. Поэтому стоит вспомнить о заявленной Бодрийяром теме «забвения»:

> Как это ни парадоксально, Фуко прожил свою жизнь так, словно бы его ненавидели и преследовали. И действительно, его преследовали тысячи учеников и трудолюбивых сикофантов, которых он, разумеется, втайне презирал (по крайней мере, можно надеяться, что это так), и которые придавали карикатурный характер всем его трудам. Забыть его значит оказать ему услугу; льстить ему — значит наносить ему вред.[2]

---

[1] http://www.foucault.de/russiansprache.htm

[2] *Baudrillard J.* Cool Memories. P.: "Galilée", 1987. P. 198.

ЧАСТЬ II. АРХЕОЛОГИЯ

> «...Если он и был философом, то, вероятно, единственным и в ином смысле, чем в наше время кто-либо другой».
>
> К. Ясперс, *Речь памяти Макса Вебера.*

Теперь, закончив с хронологией, нам нужно обратиться к топографии, т. е. к рассмотрению основных топосов философии Фуко. Это предполагает не наложение на его творчество категориальной сетки, но археологию основных концептуальных пространств дискурса Фуко. Такой работе должна предшествовать историко-философская перспектива, располагающая философа в интеллектуальном пространстве.

Как писал Ницше, «многие поколения должны предварительно работать для возникновения философа»[1]. Лишь обратившись к многообразным связям философа с прошлым и настоящим, мы получаем шанс понять его, т. е., говоря сухо, поместить его в историко-философскую перспективу. Поэтому теперь наша задача заключается в том, чтобы проследить те порой отчётливые, а порой почти неразличимые нити, которые связывают его как с мыслителями прошлого, так и с современниками. О взаимодействии Фуко-философа и Фуко-практика с современниками мы уже много говорили (и ещё скажем), а вот о том, какие идеи прошлого впитал Фуко, чтобы соткать из них ткань собственной философии, сказано явно недостаточно.

Центральными темами, по выражению Делёза, «концептуальными персонажами», Фуко являются власть и субъект, причём говоря об одном, нельзя обойти вниманием другое. Как заметил К. Рачевскис, «Фуко занимала как власть, так и субъект, поскольку теоретическая важность каждого из этих двух элементов непосредственно связана с существованием другого».[2] Однако в случае Фуко было бы вопиющей несправедливостью говорить о *категориях* субъекта или власти. И то, и другое у него представляют собой концепты, однако концепты эти или, скорее, персонажи, не стоят на раз и навсегда предназначенном им месте, но переживают многочисленные приключения, претерпевая превращения в разных пространствах, трансгрессируют, становятся *отличными* с тем, чтобы пережить возвращение. Этим и объясняются организация и порядок изложения материала во второй части нашей работы: мы пишем не о категориях и концептах, но о философских приключениях.

---

[1] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 339.

[2] *Racevskis K.* Michel Foucault, Rameau's Nephew, and the Question of Identity // Philosophy & Social Criticism. 1987. N 2–3 (special issue): The Final Foucault. Studies on Michel Foucault's last works. Co-edited by J.W. Bernauer. P. 134.

ГЛАВА 1. НА ПЛЕЧАХ ГИГАНТОВ

Философия есть история философии. Всякий философ опирается на своих предшественников и современников, подвергает их критике, отвергает, принимает, трансформирует их идеи. Стояние на плечах гигантов позволяет видеть далеко, но в то же время порождает угрозу, от гигантов исходящую, — угрозу оказаться в тени гигантов, а то и вовсе быть растоптанным ими. Однако такая угроза существует лишь в том случае, если мы гипостазируем гигантов и придаём их существованию абсолютный характер. Тогда гиганты норовят раздавить любого, кто приблизится к отбрасываемой ими исполинской тени, железной пятой своей классифицирующей мощи. Тогда окажется, что для всякого, кто занимается философией, существует только одна возможность — разместиться в таблице, постулируемой традиционной историей философии: быть либо платоником, либо аристотеликом, рационалистом или эмпириком, кантианцем или гегельянцем, позитивистом или иррационалистом... Возможны, конечно, и смешанные позиции, вплоть до эклектики, но они, хотя и допускаются таблицей, не приветствуются и в глазах традиции служат свидетельством то ли дурного вкуса, то ли дурномыслия.

В нашем случае речь идёт не о таблице, но, скорее, об архиве, — том архиве, который позволяет прослеживать генезис мысли Фуко на разных территориях. Таким образом, мы отказываемся от уже сложившейся в исследовательской литературе традиции рассматривать Фуко как кантианца, гегельянца или позитивиста. Все эти определения имеют смысл только в определённом дискурсе, необязательность которого после работ Фуко стала вполне очевидной. И дело здесь не в том, что, к примеру, Кант — это, строго говоря, не Кант, а целая философская традиция, включающая и Декарта, и Юма, и Лейбница, и много кого ещё, и не в том, что Фуко читает Канта, как мы намерены показать, через бинсвангеровские очки. Имя «Кант» служит для обозначения определённого типа критики, ставшего обязательным для философии с начала XIX в., а также для конкретного типа проблематизации современности и человеческого бытия. Действовать в рамках этого дискурса, одновременно подвергая его критике и оставляя свои критические конструкции на поверхности, — ещё не значит становиться кантианцем. Точно так же обращаться к пространствам, открывающимся в дискурсе Фуко — не значит становиться приверженцем Фуко.

Итак, обратимся к той разметке философского пространства, которая представляет чрезвычайную важность для понимания Фуко и названиями топосов в которой служат имена гигантов.

§ 1. Прагматика и критика: Фуко и Кант

В философии последних столетий понятие «критика» устойчиво ассоциируется с именем Канта. Это, конечно, не означает, что любая критическая мысль неизбежно является кантианской. Однако у Фуко обнаруживается именно тот тип критики, основания которого заложил кёнигсбергский мыслитель. Кант первым порвал с метафизикой, заявив о необходимости отдавать предпочтение «практическому разуму» перед разумом «чистым». Кант отказался от «вечных истин» и разбудил философию от «догматического сна», однако он же заявил о существовании априорных форм созерцания и универсальном моральном законе «во мне», так что Фуко вполне справедливо считал, что тот же Кант способствовал новому сну, на сей раз «посткритическому», открыв пространство, в котором могли развиваться философия жизни, философия языка и философия труда. Кант первым среди европейских философов развил критику условий познания и дискурсивных практик, и в то же время он задумался над тем, что представляет собой «поле возможного опыта».

Кант совершил революцию в анализе представлений: он первым задал вопрос о том, что определяет отношение между представлениями и что делает возможным это отношение. «...Лишь суждения опыта или эмпирические констатации могут основываться на содержаниях представления. Всякая другая связь, притязающая на всеобщность, должна быть обоснована по ту сторону всякого опыта, в априорных условиях, которые делают ее возможной. Речь здесь идет, конечно, не о потустороннем мире, но о тех условиях, при которых может существовать всякое представление мира вообще».[1] Анализ этих условий всегда был центральной проблемой философии Фуко, к какой бы сфере человеческой практики он ни обращался. У Канта он находит важнейший момент в истории философии последних столетий — уход знания и мысли за пределы пространства представления. Кроме того, эта кантианская революция имела важное антропологическое следствие: после Канта вопрос о конечном характере человеческого бытия стал важнее анализа представлений. Так родилась антропология — новый «догматический сон», с которым борется Фуко.

И тем не менее, сам Фуко был склонен располагать свои работы в границах критической традиции, идущей от Канта. В статье для французского философского словаря, которую Фуко сам написал под псевдонимом Морис Флоранс, он характеризует себя как кантианца. После Канта философия озабочена правами разума на постижение реальности и теми условиями, в которых разум может *высказываться* о реальности.[2] По Канту, мир опыта может возникнуть только на основании априорных форм созерцания. Наличие априорных форм созерцания, единых для всех исторических эпох и форм культуры, Фуко, конечно же, отрицает, полагая, что сами они сложились исторически, иными словами — имеют свою генеалогию. Однако мысль о том, что всякий человеческий опыт имеет место в определённых формах, которые этот опыт и определяют, у Фуко сохраняется и становится центральной. «После Канта роль философии состоит в том, чтобы воспрепятствовать разуму выйти за пределы того, что дано в опыте...»[1], — говорил поздний Фуко. Конечно, ему чужды кантовские представления об априорных условиях опыта, но сам он находит «исторические a priori», структурно близкие кантовским. Как выразилась Б. Хан, «интерпретация Канта у Фуко скорее стратегическая, чем теоретическая».[2] Для того, чтобы понять, какие идеи или, вернее, какие *намёки* мог найти Фуко у Канта, стоит вспомнить пассаж Ницше: «Некогда верили в “душу”, как верили в грамматику и грамматический субъект: говорили, “я” есть условие; “мыслю” — предикат и обусловлено, — мышление есть деятельность, к которой *должен* быть примыслен субъект в качестве причины. И вот стали пробовать с упорством и хитростью, достойными удивления, нельзя ли выбраться из этой сети, — не истинно ли, быть может, обратное: “мыслю” — условие, “я” — обусловлено; “я” — стало быть, только синтез, *делаемый* при посредстве самого мышления. *Кант* хотел, в сущности, доказать, что, исходя из субъекта, нельзя доказать субъект, — а также и объект: может быть, ему не всегда была чужда мысль о возможности *кажущегося существования* индивидуального субъекта, стало быть, “души”...»[3]

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 267.

[2] Австралийский исследователь М. Шарп предлагает даже понимать в настоящий момент кантовскую критику с её приоритетом «практического разума» как

Кантовская «Антропология», к которой Фуко написал пространный комментарий, внушила последнему много идей, которые в том или ином виде всплывали и в его позднейших работах. Текст «второй диссертации» Фуко, который М. Фимиани назвала «палимпсестом кантовского текста»[4], проливает свет не только на ранние, но и на его поздние работы. Здесь Фуко предпринял генетический и структурный анализ кантовского сочинения, показав, что понять «Антропологию» можно лишь в том случае, если не отделять её от критического проекта Канта. В «Антропологии» он усмотрел «космологическую перспективу», в которой сходятся все критические труды кёнигсбергского философа. Мир здесь является не как некая

практику «заботы о себе». См.: *Sharpe M.* “Critique” as Technology of the Self // Foucault Studies. 2005. № 2. P. 97–116.

[1] *Фуко М.* Субъект и власть // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 163.

[2] *Han B.* Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical. Transl. E. Pile. Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 33.

[3] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 268.

[4] *Fimiani M.* Foucault et Kant: Critique, Clinique, Éthique. Traduit de l'italien par N. Le Lirzin. P.: “L'Harmattan”, 1998. P. 14.

непреходящая данность, но как пространство, подлежащее обживанию; антропология как знание о человеке сходится с географией как прагматическим знанием о мире.

Самое интересное для Фуко в кантовских текстах — проблематизация знания человека о себе. Канту приходится преодолевать на этом пути большие трудности: если сознание определять эмпирически, «Я» превращается в объект, подлежащий наблюдению и лишённый апперцепции. Если же исходить из апперцепции как интеллектуального самосознания, объект наблюдения исчезает, и такое знание относится к компетенции логики, а не психологии и антропологии. В результате субъект распадается на две формы субъективности, которые могут сообщить друг другу лишь о распаде субъектно-объектного отношения. Эту трудность Кант рассчитывал преоделеть, придерживаясь критического учения о способностях разума — только в таком случае несводимость чувственного восприятия к мыслительной способности не будет означать ни расщепления субъекта, ни сведения всего пространства опыта к мыслительной способности. В этом пространстве и становится возможной антропология: самонаблюдение здесь не превращает «Я» ни в субъект самого себя, ни в «Я» чистого синтеза; субъект здесь появляется в своей феноменологической истине. Антропология возможна там, где субъект не превращается в объект. Кроме того, областью антропологии не являются природные механизмы и внешние детерминанты, поскольку в таком случае антропология свелась бы к физиологии. Субъект антропологии обладает свободой и существует во времени, так что сама антропология (тесно связанная с Критикой) представляет собой анализ конкретных форм самонаблюдения. Или, как писал Фуко в «Словах и вещах», «человек для аналитики конечного бытия выступает как причудливая двойственность эмпирического и трансцендентального, ибо это существо, которое по себе самому может познать, что же делает возможным всякое познание».[1]

Та свобода, которая выступает основным условием кантовской антропологии, не сводится ни к праву, ни к морали, но носит прагматический характер. Наиболее ясно это проявляется в чрезвычайно важной для Фуко теме здоровья. Свободный разум у стареющего Канта (на момент издания «Антропологии» ему было 74 года, и он гордился тем, что никогда не болел) проявляет способность непрестанно проявлять заботу о теле. Диететика Канта представляет собой рассуждение о власти разума над чувственной частью человеческого существа. Медицина и философия у немецкого философа (как и вообще в его эпоху) тесно связаны: и то, и другое имеют дело с логикой природы. Философия универсализирует медицинский дискурс, а медицина становится практическим осуществлением философии. Это как бы общий горизонт здоровья и болезни. Искусство поддерживать своё существование — это не абсолютная победа жизни над смертью, но умение в повседневной жизни устанавливать правильное соотношение между здоровьем и болезнью (каковая всегда присутствует в человеческой жизни). В «Антропологии», подчёркивал Фуко, человек — не homo natura, но субъект свободы (sujet pur de liberté), всегда связанный с миром.

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 339.

Фуко уверен, что «Антропология» тесно связана с трансцендентальной диалектикой, разоблачающей паралогизм, делающий невозможной эмпирическую психологию и открывающей возможность для психологии рациональной. От этой последней и дистанцируется антропология. Антропология не определяется ни Диалектикой, ни Методологией. Кантовская антропология — не эмпирическая психология и не рационализм, но *прагматика*. Антропология сама становится трансцендентальной дисциплиной и эмпирическим знанием. Складывание человека как трансцендентально-эмпирической двойственности Фуко анализирует в «Словах и вещах».

Три основных вопроса метафизики Канта — «что я могу знать?», «что я должен делать?» и «на что я могу надеяться?», — сходятся в четвёртом вопросе: «что такое человек?».[1] Так метафизика, мораль и религия сходятся в антропологии как в фокусе. Фуко считает эту переориентацию «новой коперниканской революцией», происходящей на сей раз вокруг человека. Человек — это универсальный синтез, в котором сходятся чувственное и сверхчувственное. Сам вопрос «что такое человек?» не может разворачиваться в чистом мышлении, поскольку человек, о котором идёт речь, есть обитатель мира, Weltbewohner. Поэтому всякое размышление о человеке отсылает к размышлению о мире (Welt). Кант не предлагает обратиться к натуралистической перспективе, помещающей человека в знание о природе. Напротив, мир обнаруживается как нечто причастное «Я», в котором это последнее только и может стать объектом и занять своё место в пространстве опыта. Мир оказывается актуальным существованием, конкретной реальностью. Поэтому четвёртый вопрос не радикально отличается от первых трёх, но возобновляет их постановку. Так антропология оказывается продолжением и развитием Критики. Как говорит Фуко, Антропология воспроизводит Критику чистого разума на эмпирическом уровне, который сам является воспроизведением Критики практического разума.

---

[1] Фуко опирается на кантовскую «Логику» (*Кант И.* Логика / Трактаты. СПб., 1996. С. 438.), которая у многих исследователей вызывает настороженное отношение. Однако его отношение к Канту хайдеггерианское или, как мы намерены показать ниже, скорее даже бинсвангерианское, так что он разделяет мнение Хайдеггера о том, что «сам же Кант эксплицитно и осознанно возводит основные вопросы метафизики и философии вообще к вопросу: “Что есть человек?”». (*Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Время и бытие. С. 170.)

Достойно удивления, что намеченные во введении к кантовской «Антропологии» идеи «практики себя» или «заботы о себе» Фуко оставил почти на два десятилетия, чтобы вернуться к ним только в 1980-х гг. Однако в те времена, в начале 1960-х, он нашёл у Канта то, что представлялось ему более важным и что стало объектом его преимущественного внимания в «Словах и вещах» и в «Археологии знания»: «Антропология» — «популярный» текст, популярный прежде всего в том отношении, что он общедоступен и что всякий читатель может узнать в нём себя и что-то домыслить. «Популярность», говорит Фуко, вовсе не является некой наивной формой истины. Популярное знание само есть прежде всего знание о популярном. Этот круг замыкается в языке, поскольку именно язык даёт двойную возможность: говорить на языке и одновременно говорить о языке, причём оба жеста включены в одно и то же движение. Антропология, изъясняясь популярным языком, говорит в то же время о нём самом. Поэтому она является знанием о человеке, которое сам же человек может понять, воспринять и бесконечно развивать, пользуясь неисчерпаемыми возможностями языка.[1] Таким образом, Антропология не производится интервенцией разума в область человеческой практики, но укоренена в системе выражения и опыта. Фуко делает и более общий вывод, явно инспирированный Хайдеггером, но вычитываемый из структурного анализа кантовской «Антропологии»: пребывание в мире изначально есть пребывание в языке. Поэтому Антропология не есть истина, предшествующая языку и на нём выражаемая; антропологическая истина разворачивается там, где язык обретает свою реальность.

Антропология — это то поле, в котором сходятся теория и практика; в одном и том же месте и на одном и том же языке высказываются a priori познания и требования морали. В эмпирическом движении речи трансцендентальная философия находит свои основания — истину и свободу. Таким образом, Антропология основывается не на самой себе и не на Критике, но на «популярном» мышлении, по отношению к которому Антропология есть лишь нечто дополнительное и привходящее, а потому не перестаёт исчезать. Открытая Антропологией и немедленно от неё освободившаяся трансцендентальная философия разворачивается на собственном уровне — там, где проблематизируются открытые Антропологией истина и свобода.

---

[1] Фуко развивает эту мысль в «Рождении клиники»: «Для Канта возможность критики и её необходимость были связаны через некоторое научное содержание — вплоть до факта существования познания. Они были связаны до наших дней... самим фактом того, что существует язык, и что в речах, бесчисленно произнесённых людьми... смысл облекается в форму, отклоняющую нас, руководя нашим ослеплением, но ждёт в темноте наше сознание, чтобы проявиться и начать говорить. Мы исторически обречены на историю, на терпеливое конструирование дискурса над дискурсом, на задачу слушать то, что уже было сказано». (*Фуко М.* Рождение клиники. С. 17.)

Так складывается кантовский треугольник: критика вопрошает об a priori познавательной деятельности, антропология — об универсальном языке, проблематизируя уже-данность мира, трансцендентальная философия — об отношениях истины и свободы, проблематизируя конечность человеческого существования. Так сложилась проблематика современной философии: поле всякого философского исследования теперь разделяется на три части, согласно вопросам об a priori, о происхождении и о фундаментальных основаниях. Антропология, подчёркивает Фуко, есть то место, в котором эта разделённость и порождаемая ею неясность постоянно воспроизводятся. Всю историю философии последних двух столетий в этом смысле надо считать пост-кантианской.

Фуко вполне правомерно представляет свою философию как пост-кантианскую (т. е. так или иначе кантианскую). Обнаружив у Канта общий горизонт гуманитарных наук, он многие годы посвятил анализу этого горизонта и того порога, на котором произошло становление наук о человеке. При желании можно рассматривать книги Фуко 1960-х гг. как имплицитно кантианские. Но при этом стоит помнить о том, что, как и во всех других случаях, «быть кантианцем» для Фуко значило «искать возможности уйти от Канта». И эти возможности он нашёл в ницшеанстве. К Канту он вновь обращается в 1970-е гг., в связи с чрезвычайно важным для него вопросом о том, что такое современность, который во времена Канта формулировался как «что такое Просвещение?».

Тот способ, каким Кант отвечает на вопрос «Что такое Просвещение?» очень важен для Фуко, который видит здесь вопрошание философии об истории без прибегания к телеологизму. История проблематизируется в той точке, где время не равняется на своё прошлое, но выпытывает своё прошлое у настоящего. Вопрос о современности не сводится к дефиниции современности, но проблематизирует саму современность как вопрос. И с этого вопроса о современности начинается сама современность, это «порог нашей современности»[1], о котором Фуко говорит в «Словах и вещах». Этот порог связан с кантовским выяснением смысла и актуальности философии как предприятия.

Кантовская критика означает решение не доверяться ничему, кроме собственной рациональности. Это значит: изобрести искусство быть свободным, бороться со всеми формами интеллектуальной (а значит, прежде всего, политической) деспотии. Вместе с тем, это значит исследовать границы собственной свободы и обрести власть — власть над собой, которая и является, как показал Фуко в своих последних книгах, властью над другим, тождественной независимости от другого (этого другого, как нам кажется, надо понимать прежде всего как лакановского Другого, функционирующего как нехватка бытия). Мыслить самостоятельно для Канта означает осознавать ограничение свободного мышления. Такая рефлексия делает возможным общественное применение разума. Рациональное инвестирование человечества есть тот порог, с которого начинается антропология. Самостоятельное, «частное» мышление представляет собой не только отказ от подчинения другому, но и работу над собой, которая должна позволить индивиду «решиться мыслить». Фуко развивает эту мысль в ницшеанском направлении: решиться мыслить — значит решиться *мыслить иначе*.

---

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 35.

Кантовский термин «räsonnieren» означает «рассуждение ради рассуждения», которое подразумевает долг размышлять о границах мышления, об условиях «правильного» суждения. Таким образом, это основание трансцендентальной критики. Знание о границах мышления открывается благодаря возможности *мыслить иначе*. В нашем случае стоит принять во внимание замечание итальянского издателя Канта Н. Меркера, который считает, что немецкое «räsonnieren» несёт в себе следы французского глагола «raisonner», означающего не только осуждение, но и выражение несогласия.[1] Для Фуко эта амбивалентность термина подходит как нельзя лучше: как и для Канта, мышление для него связано с критикой, а критика (учитывая уже сказанное об обретении власти) — с сопротивлением.

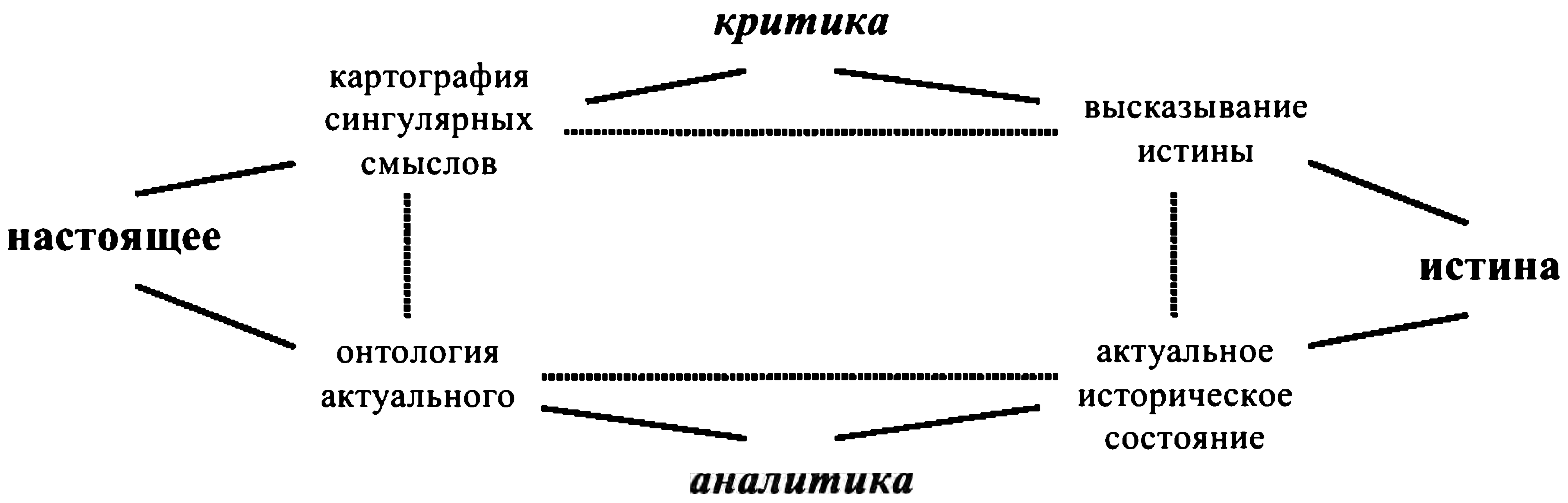
Критика в понимании Фуко — не только аналитика истины, но и моральная (=политическая) позиция. Воспользуемся весьма удобной схематизацией философского вопрошания у Фуко, которую предлагает М. Фимиани: ἀλήυεια, πολιτεία, ἦυος.[2] Ἀλήυεια — полюс истины, politeia — полюс власти, ἦυος — полюс морали. Специфичность этих полюсов неустранима, и общей точки их схождения не существует. Этим «полюсам» соответствуют три рода критики — критика археологическая, критика генеалогическая и критика стратегическая. Им соответствуют три рода практики — археологическое исследование, дешифровка исторических локализаций и деятельность по самопреобразованию. Вопрос о сущности Просвещения, с которым имел дело Кант, в этом свете сводится к трём проблематизациям — проблематизации современности, проблематизации способа исторического существования и, наконец, проблематизации автономности субъекта. Из этих компонентов складывается «философский этос» Фуко, делающий возможной «критику истории». Если у Канта трансцендентальная критика сводилась к анализу границ познания, то этос Фуко, функционирующий как историко-философская практика, становится средством «преодоления истории». Этот этос выводит нас за пределы трансцендентальной перспективы, преодолевая её сразу в трёх пунктах: Фуко деконструирует категорию трансцендентального субъекта, понятие о власти как внешней по отношению к индивиду силе и представление о морали, заданное «категорическим императивом». Слабость трансцендентальной критики в том, что она не способна исходя из того, что мы есть, сказать о том, каким образом мы к этому пришли, а самое главное — о том, как перестать быть теми, кто мы есть. Таким образом, Фуко перемещается от Критики к Прагматике.

---

[1] См.: *Kant I.* Che cos'e l'illuminismo. Con testi e risposte di altri. Rome: "Editori Riuniti", 1991. P. 28, n. 6.

[2] *Fimiani M.* Foucault et Kant. P. 37.

При этом критика настоящего и аналитика истины становятся неотделимы одна от другой. Истина удваивается, поскольку критика превращает ее, во-первых, как выразился бы Делёз, в картографию сингулярных смыслов, а во вторых — в конкретную практическую деятельность (высказывание истины). Настоящее также двоится благодаря аналитике, которая, во-первых, есть онтология актуального, а во-вторых — выявляемое археологией актуальное историческое состояние. Попытаемся представить схему прагматики по Фуко в следующем виде:



При этом онтология актуального функционирует как картография сингулярностей, а актуальное историческое состояние определяется нашей потребностью высказывать истину о самих себе. Сингулярности конституируются как смыслы благодаря высказыванию истин, а современность с конституирующим её вопрошанием о самой себе превращается в онтологию актуального.

Если продолжать пользоваться этой схемой, подсказанной нам книгой М. Фимиани, и распространить её на поздние работы Фуко, мы обнаружим примерно следующее. У Канта Фуко нашёл проблематизацию того способа, каким производится объективизация и субъективизация человеческого опыта. Генеалогия Фуко обнаруживает истоки этой проблематизации в античной практике высказывания истины. Греческая философия рассматривала проблему истины в двух перспективах: с точки зрения критериев, позволяющих оценить «истинность» высказывания, и с точки зрения практики высказывания истины. Таким образом, античная проблематизация истины предполагает в одно и то же время и аналитику высказываемой истины, и онтологию её высказывания. В едином акте проявляются и истина, и высказывающий её субъект. Объективизация и субъективизация имеют место в этом едином жесте, который есть одновременно аналитика истины и онтология актуальности. Это позволяет нам уяснить, почему молодой Фуко придавал столь большое значение Канту, а Фуко зрелый — тому порогу в античной философии (обозначенному фигурой Сократа), который обозначил начало озабоченности истиной и свободой.

«Забота о себе» — одновременно и анализ, и некое практическое движение, что подразумевает и дешифровку, и некое умение. Из этой перспективы можно обозреть все книги Фуко. Именно так и стоит понимать слова Фуко о том, что его философия располагается в русле кантианства. Весьма убедительно выглядит рубрикация факторов субъективации, рассматриваемой как «забота о себе», которую предлагает всё та же М. Фимиани: 1) определение предмета своей озабоченности (aphrodisia у греков или желание в христианстве); 2) власть, побуждающая индивида осуществлять заботу о себе; 3) технология «заботы о себе»; 4) способ определения цели этой заботы («кем мы хотим стать?»).[1] Действительно, схема прагматики, которую Фуко обнаруживает у Канта, здесь воспроизводится во всех деталях. Прагматическая антропология Канта предстаёт как сочетание знания, власти и долга, т. е. воспроизводит всё те же кантовские вопросы — «что я могу знать?», «на что я могу надеяться?», «что я должен делать?». Точкой их схождения выступает человек; философия погружается в «антропологический сон», от которого она в конечном счёте должна пробудиться, а для этого придётся избавиться от Канта.

Кант позволил европейской мысли избавиться от «трансцендентального нарциссизма», показав, что история мысли не может играть «разоблачающей роли трансцендентального момента»[2]. По Фуко, с Канта начинается ряд мыслителей, освободивших западную мысль от этого элемента самовлюблённости: благодаря Канту от «разоблачающей роли» избавилась трансцендентальная механика, благодаря Гуссерлю — математические идеальности, благодаря Мерло-Понти — значения воспринимаемого мира. Теперь осталось освободиться от «антропологического сна». И в этом ряду появляется новое имя: Фуко, освободивший от этой роли человека. (И, добавят его недоброжелатели, погрузивший нас в сон без сновидца.) Трансцендентальная рефлексия, после Канта отождествляющаяся с философией, со времени того же Канта пребывает в кризисе, размах которого всё увеличивается: антропологическое мышление подчинило все частные вопросы вопросу о человеке и тем самым позволило избежать анализа практики. Отказаться от Канта можно лишь в пользу исследования человеческой практики. Но сделать это можно только посредством кантовской критики. Как заметил Ницше, критики суть орудия философа, а не сами философы. Фуко пользуется Кантом как орудием. И саму кантовскую критику он понимает очень широко — как разоблачение любых догматических действий, связанных со знанием, и наоборот — все связанные с догматизмом воздействия знания. Поскольку Кант обрёк западную мысль на историческое мышление, всякому философу он предписывает размышлять о времени. Отказаться от Канта — значит мыслить о пространстве.

---

[1] Ibid. P. 83.

[2] *Фуко М.* Археология знания. С. 366.

Несмотря на всю убедительность попыток вывести Фуко из Канта, нельзя не заметить, что Кант, на которого опирается Фуко, прочитан через бинсвангерианские очки: «продуктивная ошибка» Бинсвангера становится здесь основанием и онтологии, и прагматики, но самое главное — способом ускользнуть от спекулятивного догматизма и натуралистического эмпиризма в аналитику существования. В следующем параграфе мы поговорим об этом подробнее.

§ 2. Фуко и Бинсвангер

Исследователи творчества Фуко в подавляющем своём большинстве недооценивают влияние на французского философа чрезвычайно интересной фигуры — швейцарского психиатра, основателя Dasein-анализа Людвига Бинсвангера. Мы уже говорили о том, каким образом Фуко познакомился с работами Бинсвангера и с самим мэтром, а также о том, чтó он увидел в текстах психиатра-феноменолога. Однако теперь нам предстоит подробнее сказать о тех концептуальных элементах философии Фуко, которые делают его мысль не кантианской или хайдеггерианской, но именно бинсвангерианской. Иными словами, показать, сколь много для его мысли значил Бинсвангер.

Начнём с тех элементов критики психоанализа, которые Фуко воспринял от Бинсвангера и использовал в своих исследованиях. Поскольку Фуко, как это вообще было ему свойственно, понимал любую критику широко, бинсвангеровская критика психоанализа[1], как мы сейчас увидим, стала матрицей для его критики метафизики и борьбы с «гегемониями».

Итак, Бинсвангер подчёркивает биологический характер учения Фрейда; лишь при таком подходе, настаивает он, психоанализ вписывается в общую картину клинической психиатрии. (Фуко, как мы помним, постоянно стремится вписать психоанализ в рамки клинической мысли, отказываясь понимать его как маргинальное и фантастическое учение венского чудака.) Прояснение всех тёмных мест фрейдовского психоанализа, считает Бинсвангер, возможно лишь при проведении теоретических параллелей с психиатрическими теориями XIX в. Прежде всего, биологизм и ориентация на естественнонаучное знание у Фрейда проявились в концепции «естественного», «природного» человека — homo natura. Эта концепция означает отказ от опытного знания человека о себе самом, т. е. от антропологии в кантовском понимании. Фуко часто подчёркивает эту революционность фрейдизма, отмечая в то же время, что психоанализ по своей сути есть возрождение представлений классической эпохи.

---

[1] *Бинсвангер Л.* Фрейд и конституция клинической психиатрии / Бытие-в-мире. М.: «КСП+»; СПб.: «Ювента», 1999.

Бинсвангеру чужд этот «естественный» человек, поскольку он представляется ему не подлинным человеком, пребывающим в мире, но биопсихологической идеей, сконструированной на основании механистического описания природы. Феномены у Фрейда лишаются феноменальной сущности. Антифеноменологизм Фрейда заключается в том, что его интересует обращение не к «самим вещам», но к механике становления вещей такими, какие они есть. Единственный источник знания о человеке и его природе для Фрейда лежит в «интеллектуальных манипуляциях» с эмпирическими данными. Этот аспект фрейдизма близок Фуко, как мы помним, он подчёркивает, что Фрейд, наряду с Марксом и Ницше, открыл новые возможности интерпретации и заново обосновал возможности герменевтики, изменив само пространство распределения знаков. Важнее всего для Фуко обращение психоанализа к пространственности, располагающей пациента под «нависающим» взглядом аналитика. Столь же близок ему и фрейдовский отказ от «первоначала», в силу которого Фрейд интерпретирует не знаки, но интерпретации. Интерпретация делается бесконечной, трансгрессивной, ведя к тому пределу, в котором исчезает интерпретирующий. Однако, разделяя антифеноменологизм Фрейда, Фуко не испытывает ни малейшего сочувствия к «естественному» человеку с его «телесностью», в которой заключены определяющие всё его поведение инстинкты. Ницшеанец Фуко постоянно разоблачает эту мифологию «природности»: понятие инстинкта, поднятое на знамя павловистами, не только выступает как алиби метафизики «природы», но и само по себе является тавтологией. Инстинкт отсылает к «природе», ведь инстинкт — это тот модус поведения живого существа, который оно несёт в себе «от природы». А в чём заключается природа живого существа? В том, чтобы обладать инстинктами. Таким образом, основополагающее для фрейдизма учение об инстинктах представляет собой метафизику «природы», пришедшую прямиком из «естественной истории» классической эпохи. А «естественная история» — самое злостное выражение историцизма. «Естественнонаучный антиисторизм» Фрейда оказывается натуралистическим историзмом.

Но вернёмся к Бинсвангеру. Тот «психический аппарат», который лежит в основе фрейдовского учения, также представляет собой тавтологию: для того, чтобы разобраться в его функционировании, необходимо сперва создать его концепцию. А его концепцию можно создать, лишь разобравшись в его функционировании. Поэтому «психический аппарат» Фрейда — и схема реальности, и реальность схемы. Фрейду явно недостаёт того, что Фуко, с подсказки Бинсвангера, обнаружил в кантовской антропологии: избежать схематизма в описании реальности можно лишь в том случае, если наблюдатель признаёт собственную причастность реальности, т. е. отказывается от классической субъект-объектной схемы и трансцендентализма.

Бинсвангер предлагает пересмотреть фрейдовскую идею homo natura как односторонне естественнонаучную. Односторонний естественнонаучный подход не обеспечивает охвата человеческого опыта в его разнообразии и ничего не говорит об индивидуальной истории. «Когда одна форма берёт на себя роль судьи над остальными, тогда сущность человека нивелируется или сводится к одному уровню», — пишет Бинсвангер.[1] Фуко на протяжении всей своей жизни утверждает мысль о необходимости освободиться от гегемонии тех или иных *форм* знания-власти. Противостояние этой гегемонии всегда присутствует в самой форме гегемонии. Именно это происходит с homo natura. Фрейдовский «естественный» человек, продолжает Бинсвангер, представлен как машина, однако неявно предполагает, что является чем-то большим, нежели машина, поскольку homo natura в состоянии устанавливать связь с механизмом собственного функционирования. Механистически понимаемый «естественный» человек разрушается собственным существованием. «Ничто не может противостоять непреодолимой силе механизма так успешно, как существование».[2]

Помимо всего прочего, Бинсвангер критикует и фрейдовское понятие бессознательного, которое в психоанализе свидетельствует о бытии, но не о существовании. Существование есть бытие «здесь», причём оно связано со своим «здесь» и «знает» о нём. Бинсвангер развивает хайдеггеровскую мысль о том, что в качестве «здесь» выступает открытость, т. е. *мир* существования. Бессознательное *мира* не имеет, поскольку мир ему никогда *не открыт* и, разумеется, оно не *понимает* себя в терминах собственного мира. Поэтому бессознательное не находится в мире в смысле существования (Dasein). Бессознательное у Фрейда, таким образом, представляет собой «научную» конструкцию, объективирующую существование. Бинсвангер солидаризируется с Гуссерлем, который понимал бессознательное как пограничный модус сознания. Такое же представление, кстати, обнаруживается и у Ясперса. Фуко избегает употреблять термин «бессознательное»; в тех же случаях, когда речь о нём всё-таки заходит,

---

[1] *Бинсвангер Л.* Фрейдовская концепция человека в свете антропологии / Бытие-в-мире. С. 155.

[2] Там же. С. 151.

«бессознательное» оказывается тем, что открывается в опыте трансгрессии, опыте выхода за пределы сознания. Никакого биологизма в отношении бессознательного у Фуко не обнаруживается, и несомненно, что это влияние не Лакана, а Бинсвангера. Фуко порывает с «естественной историей» Фрейда и движется по открытому Бинсвангером пути исследования многообразных «миро-проектов» человеческого существования.

Первой работой, в которой Бинсвангер обратился к философии Хайдеггера, была статья «Сон и существование» (1930), предисловие к французскому переводу которой написал Фуко. Мы уже обсуждали и этот текст, и комментарий Фуко, поэтому теперь напомним лишь, что Бинсвангер здесь говорит о жизненно важных формах человеческого разума, которые выступают в качестве матриц сна или аллегории. Для Фуко такое понимание образов было близко благодаря чтению «поэтических» работ Г. Башляра. Увлёкшись идеями Хайдеггера, Бинсвангер пересмотрел сущность психиатрического знания, заявив, что изучение психических расстройств не сообщает нам ничего нового о человеке в антропологическом отношении, но позволяет заново обратиться к вопросу «что такое человек?». Если для позднего Канта этот вопрос был точкой схождения метафизических вопрошаний, то для Бинсвангера он становится возможностью уйти от теоретического антропологизма. Понимание Фуко кантовской Антропологии как эмпирико-трансцендентального исследования, несомненно, возникло под влиянием Бинсвангера.

Credo экзистенциального анализа Бинсвангера выражается следующим образом: «Назад от теории к тому тщательному описанию явлений, которое сегодня в нашем положении возможно научными средствами».[1] Таким образом, основатель Dasein-анализа отказался от хайдеггеровской ориентации на онтологию.[2] Хайдеггер заявил об ошибочности истолкования его философии Бинсвангером: недопустимо, утверждал он, понимать Dasein как человеческое существование. Справедливости ради надо сказать, что сам Хайдеггер в «Бытии и времени» даёт множество поводов к пониманию Dasein если и не прямо как человеческого бытия в мире, то, во всяком случае, как такой позиции, которую человек в своём бытии в мире может занимать. Так или иначе, Бинсвангер перенёс хайдеггеровские экзистенциалы в сферу конкретного человеческого существования, по сути, отождествив Dasein с человеческим бытием и заменив онтологию онтикой.

---

[1] *Бинсвангер Л.* Случай Элен Вест // Бытие-в-мире. С. 485–486.

[2] «Экзистенциальный анализ, — пишет Бинсвангер, — не предполагает онтологического тезиса о существенном условии, определяющем существование, но он *заявляет о существующем*, то есть утверждает о фактических открытиях, которые касаются действительно появляющихся форм и конфигураций существования». (*Бинсвангер Л.* Экзистенциально-аналитическая школа мысли // Бытие-в-мире. С. 309.)

Основным понятием такой онтики, родившейся благодаря «продуктивной ошибке», стал «миро-проект»: «*Что* миро-проекта всегда представляет информацию о *как* бытия-в-мире и *как* бытия собой».[1] Это «как» стало центральным объектом исследований Фуко.

Бинсвангер в своём Dasein-анализе объединяет Хайдеггера и Канта: он считает, что понятия трансценденции и экзистенциальных априори взаимозависимы и взаимовыводимы. Более того, он утверждает, что хайдеггеровское понимание существования как бытия-в-мире является последовательным развитием кантовских размышлений об условиях возможного опыта, а также гуссерлевской трансцендентальной феноменологии. Г. Шпигельберг пишет: «Очевидно, Бинсвангер использовал “априори” почти как синоним термина “трансцендентальный”, чтобы определить по отношению к нему фундаментальные структуры, которые делают возможным целостный опыт».[2] Лишь через тождество бытия-в-мире и трансценденции, утверждает Бинсвангер, можно понять, что такое бытие-в-мире и что такое мир в антропологическом смысле: мир — это то, на что направлена трансценденция, а человеческое существование — то, что трансцендируется. В акте трансцендирования конституируют себя и мир, и «Я», а хайдеггеровское понятие Dasein позволяет избежать субъект-объектной оппозиции. Тем самым, считает Бинсвангер, открывается возможность для антропологии. Именно в этом ключе понимает кантовскую Антропологию Фуко: как схождение трансцендентального мышления и пребывания в человеческом состоянии, т. е. в *мире*.

По Бинсвангеру, трансцендирование бытия есть отличительная черта человека, существование которого предполагает множество возможных модусов бытия; можно сказать, что бытие человека потенциально множественно. Человеческое существование предполагает не только миро-проект, но и само-проект. По двум этим векторам движется и мысль Фуко: если бинсвангеровская идея миро-проекта развивается у него в понятия эпистемы и дискурсивности, то само-проект превращается в концепцию «заботы о себе». Таким образом, идеи как раннего, так и позднего Фуко в зародыше можно обнаружить у Бинсвангера. Впрочем, бинсвангеровское учение и само по себе является чем-то вроде миро-проекта, так что заслуг Фуко это ни в коей мере не умаляет. Напротив, из довольно узкой и по своей сути прикладной концепции он сумел развить целую философскую перспективу.

Мы уже говорили о бинсвангеровском понятии «экзистенциальные априори», и теперь нам остаётся добавить лишь несколько слов, опираясь на блестящий анализ философских идей Бинсвангера, проделанный О. А. Власовой[1]. Бинсвангер заимствовал термин «априори» у Канта, а кроме того, подверг кантианскому прочтению «Бытие и время» Хайдеггера. Хайдеггер писал: «Бытийный вопрос нацелен... на априорное условие возможности не только наук, исследующих сущее как таким-то образом сущее и движущихся при этом всегда уже внутри определённой бытийной понятности, но на условие возможности самих онтологий, располагающихся прежде онтических наук и их фундирующих».[2] Бинсвангер акцентировал это «условие возможности», поставив на место хайдеггеровского сущего *экзистенциально априорные структуры*. Здесь нашлось место и структурности: «Вопрос о структуре, — писал Хайдеггер, — нацелен на раскладку того, что конституирует экзистенцию».[3] У Бинсвангера тем, что конституирует экзистенцию, стали экзистенциальные априори. Фуко, отказавшись от антропологизма и воспользовавшись схемой Бинсвангера, произвёл ещё один переворот: экзистенциально априорные структуры превратились у него в структуры исторически априорные, а вопрошание о структуре превратилось в метод структурного анализа.

---

[1] Там же. С. 313.

[2] *Spiegelberg H.* Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston: NorthWestern University Press, 1972. P. 214. Пер. О. А. Власовой.

По Бинсвангеру, априорные экзистенциальные структуры суть матрица возможного опыта индивида. Тем самым он сохраняет представление о существовании вневременного индивида, реализующего себя посредством разнообразных само-проектов в потенциально множественном мире, представляющем собой в любой момент продукт реализации миро-проекта. Фуко отказался от «вечного» человека, продолжив мысль Бинсвангера: сам *человек* является продуктом определённого проекта. Матрица, о которой говорил Бинсвангер, у Фуко разместилась в ряде трансверсальных исторических состояний, который Сартр столь удачно назвал «волшебным фонарём». Но при этом Фуко без изменений воспринял мысль Бинсвангера о том, что именно эта матрица создаёт объекты мира, с которыми приходится иметь дело человеку, поскольку именно она обусловливает контекст значения.

И ещё один момент бинсвангеровской трактовки экзистенциальных априорных структур оказался для Фуко чрезвычайно важен: эти структуры не существуют до опыта, но связаны с ним. Будучи доопытными по сущности, они не имеют существования вне проживаемого человеком мира. Таким образом, экзистенциальные априори Бинсвангера — не кантовское непосредственное условие восприятия, но условие переживания значения.[4] Такая эвристическая установка, напоминающая отчасти томизм, обусловила специфическую трактовку Фуко кантовской Антропологии, а её генеалогическое прочтение позволило Фуко отчётливо увидеть опасность сартрианства, которое свело бы экзистенциальные априори к фундаментальному онтологическому выбору. Отказ Фуко от Сартра в этой перспективе открывается нам не только как отказ от трансцендентального субъекта, но и как отказ от сведения истории к трансцендентальной метафизике. Феноменологии он предпочёл эпистемологию.

---

[1] См.: *Власова О. А.* Философские проблемы феноменологической психиатрии. Курск: Изд-во КГУ, 2007. С. 90–106.

[2] *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 27.

[3] Там же. С. 28.

[4] См.: *Нидлман Дж.* Критическое введение в экзистенциальный психоанализ Л. Бинсвангера // *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире. С. 66–67.

§ 3. Голос Гегеля

В послевоенной Франции, в годы юности Фуко, Гегель стал необычайно популярен. Причин этому было множество. До поражения в войне в 1940 г. французы совершенно не интересовались Гегелем, не приемля отождествление логического синтеза и исторического становления. Довоенная философия во Франции опиралась на картезианство и бергсонизм, считавшие историю независимой от неподвластных времени разума и логики. Эта философия обращалась вокруг автономной рефлексии, никак не связанной ни с историей, ни с обществом, ни с повседневной жизнью человека. Однако после поражения в войне французам понадобилась такая философия, которая могла бы связать опыт саморефлексии с феноменами внешнего мира. Знакомство с Гегелем означало разрыв с картезианским рационализмом и неисторическим представлением о понятиях. И марксизм, и экзистенциализм испытали сильнейшее влияние со стороны Гегеля.

Новый интерес к Гегелю был направлен прежде всего на «Феноменологию духа», толкование которой французским интеллектуалам представили А. Кожев и Ж. Ипполит. Оба они в равной степени увлекались как марксизмом, так и экзистенциализмом, но, если Кожев двигался к экзистенциализму через Хайдеггера, то Ипполиту был ближе Сартр. Фуко не мог посещать лекции Кожева, которые тот читал в 1933–1939 гг., хотя, по-видимому, ознакомился с изданными в 1947 г. конспектами его лекций. Гораздо большее влияние на него оказали лекции Ж. Ипполита, которые он посещал в студенческие годы. С Ипполитом, как мы помним, Фуко поддерживал дружбу вплоть до самой смерти последнего, и именно из уст Ипполита слышал он «голос Гегеля».

Ипполит акцентировал внимание на феноменологии Гегеля, так что феноменологией у него оказывалась даже гегелевская «Логика». Более того, именно Ипполит приучил французских интеллектуалов видеть в гегелевской «Феноменологии духа» основание новой философской антропологии. Согласно его трактовке, «Феноменология» — не всемирная история, но книга о развитии индивида, которое в то же время представляет собой часть общечеловеческого развития. Поскольку история и разум взаимообусловлены, Гегель отталкивается от обращения к самому себе и своему времени тех форм сознания, которые являются «ложными» и «искажёнными». Ипполит понимает гегелевское движение «от субстанции к субъекту» как движение сознания от верования к абсолютному знанию. Сама гегелевская диалектика предстаёт у него как внутренняя серия самопреобразований. Чтобы обрести себя, человек должен стать объектом собственного знания, т. е. «овнешнить» себя, подвергнуть самого себя отчуждению, постичь себя и наконец стать собой. Иными словами, чтобы обрести сознание своей собственной реальности, человек должен увидеть себя как Другого.[1] Эту схему самопознания Фуко рассматривает в «Истории безумия», когда говорит о разуме, познающем и признающем себя в неразумии.

Но громче всего «голос Гегеля» звучит в «Словах и вещах». «Чистое переживание, это возвращение к природе, не имеет никакого значения, — пишет Ипполит, — и сознание — это всегда смысл, язык, а невыразимое как абсолютная граница — это ничто».[2] В «Словах и вещах» имплицитно присутствует это стремление оторваться от мифологем «природы» и связанного с ним «переживания» и выйти на уровень чистого смысла, границу которого задаёт невыразимое, которое Фуко анализирует, обращаясь к опыту психоанализа и этнологии. В этой точке кристаллизуется его исследование обозначенной Мерло-Понти проблематики «видимого и невидимого», т. е. «слов и вещей». Если книга начинается анализом «Менин» Веласкеса, то её «аппендикс» можно найти в эссе, в котором Фуко прослеживает движение «от Кандинского к Магриту»: «...Вербальный знак и визуальная репрезентация никогда не даны одновременно. Всегда некий порядок иерархизирует их, идя от формы к дискурсу или от дискурса к форме».[3] Книга Фуко исследует этот *порядок*. Однако опору для своей позиции философа-наблюдателя Фуко находит не в самом этом порядке, а вне его. Что бы это могло быть? Это *опыт*, а «человеческий опыт, согласно Гегелю, может быть лишь логическим».[4]

Прежде всего, это опыт *языка*, каковой есть не только чуждая означаемому система знаков-означающих, но «наличная вселенная смысла, и такая вселенная суть и перевод мира внутрь, и вывод “Я” вовне»[5]. Здесь с необходимостью должна появиться и уже просматривается та мысль, которая станет определяющей для работ Фуко: «Нет никакого значения до языка, и тем более нет невыразимого Абсолюта, как не существует сновидений для того, кто никогда не просыпался».[6] Поэтому для Фуко неприемлемо фрейдовское представление о бессознательном как области немыслимого, и именно поэтому он поворачивается к Лакану, для которого бессознательное структурировано как язык. Этот поворот тоже прочитывается у Ипполита: «Психология использует понятие бессознательного, словно значение существует неизвестно где ещё до самих поступков. Но было бы точнее говорить о разновидности природы, которая постепенно исчезала бы по мере того, как ей находили бы ясно выраженное значение, по мере того, как создавали бы цепь её непроницаемых определений, освещая их светом значения, смысла, который необходимо предположить заранее, который позже, ретроспективно, объясняет, чем могло бы быть здесь бытие».[1]

---

[1] Широкую панораму гегельянства в послевоенной Франции даёт М. Постер: *Постер М.* Гегелевский ренессанс. Пер. с англ. А. В. Дьякова // Философско-антропологические исследования. 2007. № 1. С. 111–135.

[2] *Ипполит Ж.* Логика и существование. С. 28.

[3] *Фуко М.* Это не трубка. С. 38.

[4] *Ипполит Ж.* Логика и существование. С. 28.

[5] Там же. С. 36.

[6] Там же. С. 38.

Исследуя логический опыт представления, Фуко обнаруживает в нём некий (воспользуемся хайдеггеровским термином) «просвет», который в его первой книге зримо предстал в образе безумия, а в «Раймоне Русселе» и «Словах и вещах» пунктиром намечается как ускользающая от власти представления литература. Дело в том, что представление смешивает объект и субъект, т. е. то, о чём говорят, и того, кто говорит: «оно, как символ или как загадка, обращается к некоему инородному бытию в себе, которое просвечивается, но полностью не проявляется»[2], а потому не есть гегелевское спекулятивное единство. Это последнее достижимо лишь при исчезновении всякой трансцендентности и становлении самого себя как всеобщей самости. Это означает уничтожение всякого антропоморфизма и гуманизма. Такая, в гегелевской терминологии, Идея «будет мыслить и говорить об истинном единстве бытия, о котором говорят, и того, кто говорит, истины и достоверности, но после преодоления человеческого, подобного преодолению чувственного знака, который угасает в значении».[3] Иными словами, это «редукция условий человеческого существования», «смерть человека». Фуко стремится оказаться вне субъективности с её неизбежной историчностью и найти «то чистое пространство, откуда я говорю»[4].

Неизбежно возникает вопрос о том, что же это за место и каким образом возможно из него говорить. Диалектический язык логики, объясняет нам Гегель-Ипполит, не является таким языком, который направлен на вещь или на предшествующий Абсолют, поскольку он сам и есть Абсолют. Так что же, Фуко и есть Абсолют? Фуко и есть Гегель? Или, иными словами: Фуко и есть абсолютный субъект истории? Ну да, отвечает нам Ипполит, он, конечно, не Гегель и не Абсолют, но занимает точку, из которой может звучать речь гегелевской логики, в той мере, в какой её язык существует как конкретное всеобщее, будучи свободным от внешнего по отношению к самости — природы или эмпирического знания, — и в то же время включая в себя концепцию этого внешнего, или явления. «...Спекулятивная логика воспроизводит все цепочки опытных определений, взятые изолированно друг от друга, но она не делает из них правила или инструменты; она постигает их в себе и для себя как моменты всеобщего, которое является основой и территорией их развития».[1] Это уже не объекты как a posteriori опыта, но фазы возникновения абсолютного, а потому a priori, но a priori, тождественное a posteriori, поскольку содержит в своей всеобщности интеллектуальную структуру, являющуюся основанием для опыта в целом. Отсюда и те его характеристики, о которых много говорит ницшеанец Фуко: «С одной стороны, *абсолютное знание не имеет предшествующего основания*, с другой — оно неизбежно *движется по кругу*, и эти два признака тесно друг с другом связаны».[2]

---

[1] Там же. С. 40–41.

[2] Там же. С. 62.

[3] Там же. С. 65.

[4] *Фуко М.* Археология знания. С. 60.

Гегелевский Абсолют — это рефлексия. Это значит, что рефлексия сама является абсолютной, а не субъективной, операцией, и что субъект рефлексии — это не человеческий субъект, о котором говорят антропология и феноменология. Утверждение о том, что Абсолют есть субъект, не значит, что он есть человек. Бытие рефлексирует себя, но эта его раздвоенность целиком находится в явлении, а не за его пределами. Такова *логика сущности* Гегеля: видимость необходимо брать в себе самой, а не как видимость какого-то скрытого бытия. «Абсолютное знание означает исчезновение онтологической тайны: для сознания в его объекте имеется нечто таинственное, если этот объект для него является посторонней, чуждой единицей, если оно не знает его как самого себя. Но единственная тайна заключается в том, что тайны нет».[3] Фуко вскрывает историчность этого представления о *невидимом* и говорит о его преодолении в современной эпистеме. Движение современной мысли в этом отношении выглядит у него как переход от Канта к Гегелю. Он разделяет убеждение своих наставников в том, что философия Гегеля есть источник всего нового в философской мысли.

Эта позиция с необходимостью намечает план дальнейших исследований, которыми Фуко займётся в «Археологии знания» — исследований высказывания. «Суждение — это то загадочное место, где появляется истина, но где она ещё не обосновывает саму себя».[4] Поэтому высказывание, как мы увидим далее, не тождественно суждению. Высказывание должно обосновывать само себя, только в этом случае можно будет объяснить, почему появилось именно это высказывание, а не какое-то другое на его месте. Чтобы проделать анализ высказывания, философ должен «освободиться от собственного вмешательства в имманентный ритм понятий, не вторгаться в него по произволу и с прежде приобретённой мудростью — такое воздержание само есть существенный момент внимания к понятию».[1] Поскольку философ всегда пребывает в поле той или иной эпистемы, все его суждения с необходимостью будут подчинены определённым дискурсивным практикам. Единственная возможность ускользнуть от их власти — заняться анализом на уровне самого исследуемого дискурса, не прибегая к герменевтике или гуссерлианской редукции, неизменно обнаруживающим вневременного трансцендентального субъекта и потому скатывающимся к антропологизму. И здесь важнейшее значение приобретает исследование субъекта, а вернее — тех позиций, в которых возможно становление различных субъектов. Ведь «единство высказывания не является единством человека как субъекта, или пустым единством субстрата, которое обнаруживается через высказывание».[2] Спекулятивное высказывание в качестве предикатов имеет категории, которые сами являются субъектом, не выражающим точку зрения какого-либо человеческого сознания. Так понимаемая логика, конечно же, не является историей; Ипполит называет её «спекулятивной онто-логической логикой», т. е. онтической и онтологической одновременно.[3]

---

[1] *Ипполит Ж.* Логика и существование. С. 103.

[2] Там же. С. 106.

[3] Там же. С. 143–144.

[4] Там же. С. 212.

Конечно, мы не пытаемся представить Фуко гегельянцем. Скорее, речь должна идти о его «уклонении от Гегеля». Недаром сам он говорил: «...Больше всего в долгу, мне кажется, я у Жана Ипполита. Я хорошо знаю, что его творчество в глазах многих находится в плену Гегеля, а вся наша эпоха — с помощью логики или эпистемологии, с помощью Маркса или Ницше — пытается вырваться из пут Гегеля... Но чтобы реально освободиться от Гегеля, нужно точно оценить, чего стоит это отдаление от него; нужно знать, насколько Гегель, быть может каким-то коварным образом, приблизился к нам; нужно знать, что всё ещё гегелевского есть в том, что нам позволяет думать против Гегеля, и нужно понять, в чём наш иск к нему является, быть может, только ещё одной хитростью, которую он нам противопоставляет и в конце которой он нас ждёт, неподвижный и потусторонний. Таким образом, если нас, должников по отношению к Ж. Ипполиту, будет больше, чем один, так это именно потому, что он — для нас и раньше нас — неутомимо прошёл той дорогой, которой удаляются от Гегеля и занимают дистанцию по отношению к нему, дорогой, по которой вдруг затем оказываются приведёнными к нему обратно, но уже по-другому, а потом — снова вынужденными его покинуть».[4] Гегелевская диалектика и отход от неё стали для Фуко таким же «приключением», как и для самого Гегеля. Как заметил Ж. Валь, «негативность — это само движение разума, посредством которого он всегда выходит за пределы того, чем является»[1]. Но «приключение» Фуко имело и более важное следствие: «В то время как другие видели в гегелевской мысли замыкание философии на себе, тот момент, в который она затевает рассказ о своей собственной истории, г. Ипполит узнавал момент, в который она пересекает собственные границы, чтобы стать философией не-философии или, быть может, не-философией самой философии»[2].

---

[1] *Гегель Г. В .Ф.* Феноменология духа. Пер. Г. Шпета / Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 32.

[2] *Ипполит Ж.* Логика и существование. С. 235.

[3] Там же. С. 257.

[4] *Фуко М.* Порядок дискурса. С. 92.

Ещё раз подчеркнём: мы не пытаемся представить Фуко «гегельянцем». Мы говорим лишь о том, что он занимается поисками гегелевской Идеи в том смысле, о котором писал Мерло-Понти: «Во всякой цивилизации необходимо отыскать Идею в гегелевском смысле, то есть не какой-то закон физико-математического типа, доступный объективному мышлению, а общую формулу единого поведения перед лицом Другого, Природы, времени, смерти, словом, особый способ оформления мира, который историку необходимо восстановить и принять. Вот где *измерения* истории. Нет ни единого человеческого слова, ни единого человеческого жеста — даже среди самых обыденных и непроизвольных, — которые бы не имели значения в отношении к ним».[3]

§ 4. Фуко и Ницше

> «...Ницше говорил, что мыслитель всегда запускает стрелу, словно в пустоте, а другой мыслитель подбирает её, чтобы пустить в другом направлении. Это и случилось с Фуко... Возможно, он изменил даже материал, из которого изготовлена стрела».
>
> Ж. Делёз, «Портрет Фуко».

Фуко обратился к Ницше в те времена, когда над немецким мыслителем ещё висело подозрение в «нацизме». Впрочем, Фуко это смущало так же мало, как и «грехопадение» Хайдеггера. «Мы — ницшеанцы!», — говорил он Делёзу, и это означало, помимо прочего: «Нам нет дела до расхожих штампов». Фуко признавался, что начал читать Ницше благодаря Батаю, а Батая он читал благодаря Бланшо. Обращение к работам Ницше (по признанию самого Фуко, наиболее важными для него оказались тексты, написанные около 1880 г.) стало для него возможностью уйти от феноменологической теории субъекта. Его восприятие ницшеанства было очень творческим: в Ницше Фуко видел фигуру «открытой» философии, являющейся полной противоположностью «школьной» замкнутости феноменологии и догматизированного марксизма: «Я не верю, что существует одно-единственное ницшеанство. Нет никаких оснований утверждать, что существует подлинное ницшеанство или что наше прочтение является более правильным, чем другие».[1] Таким образом, ницшеанство для него было прежде всего движением от догматизма к философской свободе, или, если выразиться более узко, от феноменологии к «истории истины». Сартр в своё время проделал обратное: от увлечения Ницше в студенческие годы он обратился к феноменологии.

---

[1] *Валь Ж.* Несчастное сознание в философии Гегеля. Пер. В. Ю. Быстрова. СПб.: «Владимир Даль», 2006. С. 5.

[2] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. I. 1954–1975. P. 812.

[3] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 18.

Вопрос об отношении Фуко к Ницше был заострён в начале 1980 г., в связи с полемикой между Фуко и Хабермасом. Хабермас рассматривал Ницше как консерватора и считал, что «грехопадение» Хайдеггера, увлёкшегося национал-социализмом, имело своей причиной следование ницшеанству. Фуко, напротив, рассматривал Ницше как анархиста. Мы помним, как молодой Фуко говорил Ж. Вюйемину: «Вы — правый анархист, а я — анархист левый». Он декларировал: «Мне нет дела до тех, кто говорит: "Вы заимствуете идеи у Ницше, а Ницше использовали нацисты: следовательно...", — но зато я всегда придавал большое значение тому, чтобы увязать настолько тесно, насколько возможно, историческое и теоретическое исследование отношений власти, институтов и форм познания с теми движениями, критиками и видами опыта, которые подвергают сомнению само их существование».[2] Если Хабермас пытался найти «трансцендентный» образ мысли, противостоящий любой форме историцизма, Фуко тяготел к понятому в духе Ницше историцизму.

Следы ницшеанства, скрытые или явные, можно обнаружить во всех сочинениях Фуко. Уже в «Истории безумия» ясно просматривается противостояние трагического миросозерцания рационализму. «Трагическая» природа безумия, пишет молодой Фуко, постоянно скрыто присутствует «по ту сторону разума» как его оборотная сторона и ожидает возможности вырваться на свободу. Безумие и неразумие противостоят друг другу как два облика одного и того же феномена — дионисийский и аполлоновский. «Великий страх» свидетельствует о том, что «трагическое» безумие, постоянно изгоняемое рационализмом, никуда не исчезало, но только ждало случая заявить о себе. И в трудах Ницше, заявляет Фуко, оно говорит в полный голос. Оно смеётся безумным смехом в «Словах и вещах», смехом безмолвным, ницшеанским, хотя и смехом циничным, батаевским.

---

[1] Critical Theory / Intellectual History (interview with G. Roulet) // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 31.

[2] Политика и Этика: интервью // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 325.

Этот смех уничтожает «глубины» сознания, возвращая нас к поверхностям и уничтожая иллюзию «самосознания»: от Декарта и Гегеля Фуко «восходит» к Ницше. Ницшеанский язык отказывается говорить об «антропологической истине», говоря вместо этого о том, что Бог умер, и приводя человека к «опыту невозможного». Трансгрессия выводит все элементы нашего опыта в область недостоверности. «Самоутрата» — это то, что ведёт нас к Вечному Возвращению. Мысль о начале, которую делает возможной ницшеанство, есть одновременно и критика, и онтология, поскольку это прежде всего мысль о пределе, пробуждающая нас от «антропологического сна». Смерть Бога наступила вследствие смерти человека. Постановка вопроса о «смерти человека» столь же «несвоевременна», как «несвоевременны» были размышления Ницше: «последний человек» всё ещё блуждает в потёмках, не находя оснований для собственного существования. Это тот порог, за которым философия снова сможет начать мыслить, но мы его ещё не переступили, ещё не вырвались из пут Гегеля. Чтобы освободиться, нужно заняться генеалогией, т. е. развеять химеры прошлого, мешающие нам увидеть настоящее.[1] Избавившись от бессмертной души, мы сможем обрести множество смертных, иными словами, отказавшись от абсолютного знания, утвердить свою волю к знанию. Таков «ранний» Фуко, и у него есть союзник: философа, который пребывает в пространстве, открывшемся после Ницше, зовут Жиль Делёз.

Для «позднего» Фуко всего важнее тот Ницше, который в истоке познания поместил отношения власти. Он требует от философа стать политиком, и после 1968-го Фуко готов к этой трансгрессии. Это позволяет ему увидеть, что за всякой наукой и всяким познанием стоит борьба за власть. Власть не довлеет над нами, но проходит сквозь нас и от нас же исходит; мы сами — власть. Генеалогия «сексуального разума» во всём подобна ницшевской генеалогии морали, ведь и мораль, и сексуальность, — не что иное, как эпистемологические складки. Принцип добра и зла, принцип реальности и принцип удовольствия — три головы той гидры, что производит диспозитивы знания/власти. И эта гидра — мы сами. Здесь вместо Фуко приходится говорить Бодрийяру. «Трагическая» нота в творчестве «позднего» Фуко отнюдь не умолкла, и мы вновь слышим её, сталкиваясь с оппозицией юридически-философского и историко-политического дискурсов, в которых ясно просматриваются Аполлон и Дионис — хотя вернее, пожалуй, было бы говорить вслед за Делёзом об *активной* и *реактивной* составляющих ницшевской воли к власти. И Фуко по-прежнему на стороне Диониса. Но главное в другом: у Ницше Фуко находит постановку и возможность исследования вопроса о трансформации субъекта на пути к истине. Что такое «воля к власти», если не «забота о себе»? Таков полный круг, который описывает мысль Фуко: пробуждение от «антропологического сна», которое есть движение от психиатрии к ницшеанской философии, движение от того доктора Отто Бинсвангера, что пользовал безумного Ницше, к его племяннику Людвигу Бинсвангеру, который так много знал о «трагических» снах, а затем — движение от знания/власти к «заботе о себе».

---

[1] Или, как писал Делёз: «Мы видим, что искусство интерпретации должно быть также искусством проникновения сквозь маску и раскрытия того, кто и почему маскируется, и понимания — с какой целью, видоизменяя маску, её всё же сохраняют». (*Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 41.)

Ни Ницше, ни Фуко не смогли вполне проявить «заботу о себе»; эту заботу берут на себя люди аполлоновской культуры. «Распятого» Ницше пользует «Nervenarzt», лишившегося иммунитета Фуко — неврологи из Сальпетриера. Бодрийяр сделал несколько циничное, но в чём-то очень верное замечание: «Смерть Фуко. Утрата веры в собственный гений. Если оставить в стороне сексуальный аспект, утрата иммунной системы — не более чем биологическая транскрипция того же самого процесса».[1]

У Ницше Фуко нашёл мысль о том, что рациональность не измеряется производимой ею истиной, но сама истина образует часть истории рационалистического дискурса и является его внутренним эффектом. В этом отношении влияние Ницше на французского философа было определяющим. «...Я попросту ницшеанец, — говорил он за несколько дней до смерти, — и пытаюсь по мере возможного и на определённом количестве тем, с помощью текстов Ницше — но ещё и пользуясь антиницшеанскими тезисами (которые всё-таки можно назвать ницшеанскими!) — рассмотреть, что можно сделать в той или иной области».[2]

У Ницше Фуко научился недоверчивости ко всему, что связано с моралью, — той недоверчивости, которую Ницше называл «своим a priori», — и распространил её на сферу знания. Знание условий и обстоятельств происхождения знания, условий его развития и трансформаций, позволяет открыть знание таким, каким прежде его никто не видел. Вооружённый «новыми глазами», о которых Ницше говорит в предисловии к «Генеалогии морали», ницшеанец Фуко пускается в странствие по таинственному материку и тем самым *открывает* его. Он готов «жертвовать истине всякими желаниями»[3], какой бы ни была эта истина. В конце концов, Фуко буквально жертвует открывшейся ему истине концептом «желания», который столь соблазнительно прорисован у Делёза и Гваттари. Он, подобно Ницше, «устал от человека» и от всего, что с ним связано. Поэтому он отказывается от человека в нигилистическом жесте, открывая, что сила (побуждение, желание, действование) не нуждается в непреходящем действующем субъекте, как не нуждаются в нём силы природы. В своём исследовании настоящего Фуко вслед за Ницше открывает, что настоящее живёт забвением прошлого, а будущее достигается выработкой исчислимого, регулярного и необходимого человека. Эта деятельность порождает суверенного индивида, равного лишь самому себе.

---

[1] *Baudrillard J.* Cool Memories. P.: “Galilée”, 1987. P. 197.

[2] Возвращение морали // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 281.

[3] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 418.

Исследование «генеалогии морали», предпринятое Ницше, стало образцом для генеалогических исследований Фуко: он стремится показать, что полезность того или иного института ещё ничего не говорит о его возникновении. Таково исследование психиатрической клиники, которая, конечно, выполняет полезную социальную функцию, но рождается не из филантропии, но из стремления обуздать асоциальные элементы. Все полезности и выгоды, говорит Ницше, служат лишь симптомами того, что возобладал некий тип воли к власти. Такое возобладание вскрывает Фуко в «Надзирать и наказывать»; закономерным развитием этого исследования становится его концепция *войны*. Как писал Ницше, правовые ситуации носят исключительный характер, будучи частными ограничениями воли к власти. Генеалогическое исследование направлено «на то, что уже есть», а не на то, что должно бы быть, а это предполагает срывание всех и всяческих масок. «Однако, если генеалог отказывается от веры в метафизику, если он прислушивается к истории, он обнаруживает, что позади вещей есть “нечто всегда отличное”: не вневременная и сущностная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет никакой сущности или что их сущность сфабрикована по частям из чуждых форм».[1]

Кроме того, Ницше призывает отказаться от «объективности» как «незаинтересованного созерцания», каковое есть чушь и нелепость. Необходимо научиться пользоваться своими «за» и «против» как фокусом, применяя в познавательных целях всё многообразие перспектив и «аффективных интерпретаций». Иными словами — отказаться от иллюзии «чистого разума» и «чистого субъекта познания», которые начисто лишены активной интерпретирующей силы. «Существует *только* перспективное зрение, *только* перспективное “познавание”; и *чем большему количеству* аффектов предоставим мы слово в обсуждении какого-либо предмета, *чем больше* глаз, различных глаз, сумеем мы мобилизовать для его узрения, тем полнее окажется наше “понятие” об этом предмете, наша “объективность”».[2] Фуко виртуозно пользуется этими многочисленными «глазами»; его «археология» в том и заключается, чтобы примеривать «взгляды» тех или иных дискурсов вместо того, чтобы помещать их в единую перспективу «современности» исследователя.

Генеалогия не занимается восстановлением непрерывностей, не стремится показать, что прошлое активно действует в настоящем, подспудно оживляя его и накладывая определённую форму на все его события. Напротив, генеалогия фиксирует все, даже самые незначительные, события в их дисперсности. Ницше, а за ним и Фуко, отвергают надисторическую перспективу традиционной истории. Эта последняя находит свою опору вне исторического времени — в слепой вере в то, что существуют вечная истина и всегда тождественное себе сознание. Кроме того, традиционная история предпринимает нечеловеческие усилия, чтобы стереть следы собственной деятельности, свидетельствующие о том, из чего они исходили и какие методы применяли. Генеалогия, напротив, оставляет на виду свои техники, чтобы их в свою очередь можно было подвергнуть критике.

---

[1] *Foucault M.* Nietzsche, Genealogy, History. P. 142.

[2] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 493.

Бежать от всех однозначностей «хорошего» общества! «...И во всяком случае подальше от всех домов для умалишённых и всех больниц культуры!».[1] Фуко оказывается дальше всего от этих институтов, обращая к ним ницшеанский взгляд. Именно здесь, производя генеалогические исследования разнообразных «больниц культуры» (и ни в коем случае не смешивая их в представлении об «аппарате подавления», контрабандой протаскивающем универсального субъекта), Фуко сталкивается с той страшной фигурой, которую Ницше назвал «аскетическим священником», — пастырем больной паствы. «*Господство над страждущими* — царствие его; здесь им распоряжается его инстинкт, здесь он обретает своё оригинальнейшее искусство, своё мастерство, свой вариант счастья. Он и сам должен быть болен, он должен быть в корне родствен больным и обездоленным, чтобы понимать их — чтобы найти с ними общий язык; но он должен быть вместе с тем и силён, чтобы больше владеть собою, чем другими, должен быть неприкосновенным в своей воле к власти, дабы стяжать себе доверие и робкое благоговение больных, быть им поддержкой, отпором, опорой, принуждением, наставником, тираном, богом».[2] Козни этого пастыря Фуко разоблачает во всех своих книгах: в «Истории безумия» это разум, врачующий неразумие и в то же время обнаруживающий своё глубинное сродство с неразумием и в этом обретающий власть над ним; в «Рождении клиники» это врач, который свёлся к чистому медицинскому взгляду, находящий с «ненормальным» общий язык лишь потому, что в самом себе, в собственной «нормальности» несёт патологию; в «Словах и вещах» и «Археологии знания» этот пастырь выступает как чистая дискурсивность, как то, что, неся в себе несовершенства и угрозу разрушения дискурса, тем самым создаёт диспозитивы дискурса, готовые обрушиться в бормотание бреда и немоту, но прочные и устойчивые именно потому, что в самих себе они уже несут эти бред и немоту; в «Надзирать и наказывать» этот пастырь создаёт страждущих, проявляя заботу об общественном порядке, а «общественный порядок» укрепляется в силу того, что все, для кого он существует, «опасны» — и не только потенциально, но всегда актуально, — и на этой «опасности» строятся все системы безопасности (не будь «опасности», они бы и не существовали, а коль скоро они существуют, необходимо производить и «опасность»); в «Истории сексуальности» эта фигура кристаллизуется, раскрывая, наконец, свои карты: это власть, пронизывающая всю паству и от паствы исходящая, держащая паству в подчинении, потому что сама паства больна властью. У этого пастыря тысячи лиц, и он никогда не сводится к определённой фигуре гегемонии. В этом его непреходящая сила и его слабость, ведь пастырь тоже поражён этой болезнью — болезнью пастырства.

---

[1] Там же. С. 497.

[2] Там же. С. 498.

Наука также представляет собой форму аскетического идеала, хотя и модернизированную. Не веря ни в себя, ни в какой бы то ни было идеал над собой, наука продолжает верить в истину. Как и аскетический идеал, наука зиждется на преувеличенной оценке истины, т. е. на вере в недевальвируемость и некритикуемость истины. При этом она нуждается в оправдании самой воли к истине. Философия, как древняя, так и современная Ницше, подчиняется всё тому же аскетическому идеалу, а потому не сознаёт, насколько воля к истине нуждается в оправдании. Аскетический идеал полагал истину как сущее, а потому истина «не смела» стать проблемой. Только уничтожив аскетический идеал вместе с его Богом, настаивает Ницше, можно проблематизировать ценность истины. «Воля к истине нуждается в критике — определим этим нашу собственную задачу, — ценность истины должна быть однажды экспериментально *поставлена под вопрос...*»[1] Фуко также видит свою задачу в проблематизации истины, в выяснении тех обстоятельств, при которых то или иное высказывание расценивается как истина. Для такого исследования необходимо составить генеалогию истины, т. е. определить технологии получения истины. Всё это предполагает прежде всего *критику* истины — критику в кантовском понимании.

Фуко продолжает ницшеанскую программу борьбы с суевериями, худшими из которых являются суеверия «субъекта» и «Я». При этом он, как и Ницше, чувствует себя одновременно и натянутым луком, и стрелой, и, быть может, даже видит перед собой цели «европейского духа». Впрочем, это момент очень спорный, и даже сам Ницше не был уверен, не действует ли он в интересах Духа.

Воля к истине — самый важный элемент философии Ницше, воспринятый Фуко. Ницше напоминал, что не стоит считать *волю* чем-то само собой разумеющимся и самоочевидным. Нужно вопрошать о ценности стремления к истине. Фуко никак не удаётся отделаться от ницшевского вопроса: «Положим, мы хотим истины, — *отчего же лучше* не лжи?».[2] Человек не есть «мера всех вещей», а ложность суждения не может быть возражением против суждения. Весь вопрос в том, полагает Ницше, насколько суждение поддерживает жизнь человека как вида. Впрочем, то, с каким усердием европейцы возятся с проблемой кажущегося и действительного (как сказал бы Мерло-Понти, видимого и невидимого), свидетельствует не о «воле к истине», но о *хитрости*. Фуко, особенно в поздних работах, занят анализом техник высказывания истины. «Воля к знанию» у него остаётся метафорой, не отсылающей к биологизму, телеологические козни которого он разоблачает с самых первых своих книг. Однако, порой против его воли, за этим анализом скрывается философия *желания*, что проницательно подметил Бодрийяр. Это *желание* не сводится к «биологической силе» и оправдывается дарвинизмом, оно дисперсно и аморфно. Оно конституируется в точках сопротивления, т. е. тесно связано с властными отношениями. Так что ни желание, ни власть у Фуко не субстантивируются, всегда пребывая на уровне *отношений*. И в этом существенное новшество учения Фуко по сравнению с ницшеанством. Впрочем, это «новшество» опять-таки вычитывается у самого Ницше: при всяком *хотении*, говорит он, речь непременно идёт о *повелевании* и *повиновении*, так что хотение следует рассматривать с точки зрения морали, «причём под моралью подразумевается именно учение об отношениях власти, при которых возникает феномен “жизнь”»[1].

---

[1] Там же. С. 519.

[2] *Ницше Ф*. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. Пер. Н. Полилова / Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 244.

Всякая философия, говорит Ницше, является «самоисповедью» её творца, своего рода мемуарами, написанными помимо его воли и незаметно для него. Поэтому подлинным зерном всякой философии выступают нравственные цели. Поэтому и следует вопрошать каждого мыслителя о его морали. Отец философии — не «позыв к познанию»; познание, как и незнание, есть лишь орудие морального инстинкта. При желании здесь можно усмотреть зародыш «заботы о себе» по Фуко: философией занимаются, проявляя заботу о себе и преобразуя себя.

Что же касается техник высказывания истин, Ницше-филолог предлагает анализировать их исходя из грамматики как матрицы дискурсов: там, где есть родство языков, то есть бессознательная власть одних и тех же грамматических функций, философские (и все прочие, добавит Фуко) системы развиваются однородно: одни высказывания становятся возможными, а другие — невозможными. «...Ярмо определённых грамматических функций есть в конце концов ярмо *физиологических* суждений о ценностях и расовых условий».[2] Развивая эту мысль, Фуко от анализа общности структур грамматики, естественной истории и дискурса о богатстве обратился к анализу дискурса расизма и пришёл к формулированию понятия *биополитики*.

---

[1] Там же. С. 258.

[2] Там же. С. 259.

В природе нет никаких «причинных связей» или «необходимости»; всё это выдумывает человек. Подобные утверждения Ницше в значительной мере оправдывают заявления Хабермаса о том, что базельский филолог является «крёстным отцом» постмодернизма. Если, конечно, понимать «постмодернизм» в том смысле, что «в мире нет ничего, кроме интерпретаций». Таким «постмодернистом» является и Фуко, выступающий против всякого биологизма и метафизики сущности, глубины, идеи. Конечно, не всякий антиплатонизм есть постмодернизм или ницшеанство. Но антиплатонизм Фуко — несомненно ницшеанского происхождения.

Не имеет смысла искать истины в «природе», поскольку все истины существуют лишь для человека. Так что решительно безразлично, окажется ли *прав* тот или иной философ; гораздо важнее ставить вопросы, «в каждом маленьком вопросительном знаке... может заключаться более достохвальная правдивость, чем во всех торжественных жестах...»[1]. Смысл своей деятельности Фуко видел в том, чтобы задавать вопросы, в том, чтобы проблематизировать способы высказывания истины. При этом ему удаётся «стать выше веры в незыблемость грамматики»[2], заявив о том, что и грамматика имеет свою генеалогию.

И наконец, ещё один аспект ницшевской философии, который для Фуко важен не менее, чем генеалогия, — *воля к власти*. Понимание учения Ницше о воле к власти у Фуко конгениально тому, что предложил в своей книге Делёз. Концепт воли к власти связан прежде всего с проблемой интерпретации или, как выражается Делёз, различия. Ведь проблема интерпретации состоит именно в том, чтобы оценить *качество* той силы, которая наделяет смыслом тот или иной феномен или событие, определяя тем самым соотношение сил. А «принципом качеств сил является воля к власти»[3], именно она интерпретирует. Обобщённое становление сил есть не качество сил, но становление этих качеств и, таким образом, качество самой воли к власти.

Воля к власти не является негативной силой, подавляющей другого. Напротив, воля не волит власти, она не подразумевает никакого антропоморфизма (ни в источнике, ни в значении, ни в сущности). Власть воли — это различающий элемент, поэтому «Воля есть созидательница»[4]. Власть определяет отношения между силами и качество сил, соотнесённых одна с другой. Детерминируя тот или иной феномен, власть детерминирует себя, наделяя что-либо качеством, она сама обретает качество. Поэтому всякий феномен и всякое событие отсылают к некоему «типу», составляющему их смысл и ценность, а также к воле к власти как источнику смысла смыслов и ценности ценностей. Таким образом, воля к власти не отрицает и не подавляет, но, напротив, созидает. Воля к власти неотделима от каждого из случаев, в которых она себя проявляет, и в этом смысле она есть единое, утверждающееся из множественного: «Монизм воли к власти неотделим от плюралистической типологии».[1]

---

[1] Там же. С. 264.

[2] Там же. С. 272.

[3] *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 127.

[4] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Пер. Ю. М. Антоновского / Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 102.

ГЛАВА 2. ОРИЕНТИРЫ

Всякому философу волей-неволей приходится отталкиваться от тех традиций, течений и школ, которые он застаёт, вступая на философское поприще. Вне зависимости от того, будут ли его оценки положительными или отрицательными, будет ли он зачислен в стан «сторонников» или «противников» той или иной «школы», тем или иным образом он устанавливает свою позицию по отношению к этим ориентирам. В дни юности Фуко такими ориентирами были феноменология с экзистенциализмом, марксизм и структурализм, в формировании которого сам он сыграл немалую роль. Фуко никогда не признавал своей принадлежности ни к одному из этих массовых течений, хотя по отношению к каждому из них в разное время играл роль попутчика, отталкиваясь от них, чтобы формулировать свою собственную мысль.

«Партийность» и принадлежность к какой-либо школе были глубоко чужды Фуко. Он не вступал в священные союзы и не испытывал потребности в вожде. Напротив, вся его философия была ниспровержением всех и всяческих авторитетов. Структурализм, с которым традиционно ассоциируется его имя, никогда не был школой со сколько-нибудь выраженными членством и культом предводителя. Для Фуко, как и для других представителей «племени структуралистов», структурализм был возможностью уйти от тотализирующего мышления. Однако это никак не исключало взаимодействия с другими течениями в философии.

§ 1. Марксизм: от партийности к критике

Структурализм, о котором мы подробнее поговорим ниже, во Франции имел множество точек пересечения с марксизмом, прежде всего потому, что оба течения здесь развивались в сходных условиях. Фуко, как видный участник «структуралистского» движения в 1960-х гг., постоянно сталкивался с марксистской доктриной. Речь здесь идёт не столько о самом корпусе сочинений Маркса (который, кстати, во Франции долгое время оставался недоступным), сколько об интерпретациях марксизма.

---

[1] *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 184.

В послевоенной Франции марксизм устойчиво ассоциировался с Коммунистической партией, которая после Освобождения стала популярной как никогда. Партийные интеллектуалы, такие, как Р. Гароди, представили специфически французский вариант учения Маркса, испытывавший беспрецедентное политическое влияние сталинизма. Первейшей задачей интеллектуалов-коммунистов было оправдание Советского Союза; для этого требовалось представить марксизм теорией, которая бы объясняла устройство советского общества и демонстрировала его превосходство над капитализмом.[1] При этом И. В. Сталин использовал европейские коммунистические партии для своих целей, и французским марксистам приходилось говорить о революционной роли ФКП, придерживаясь в то же время консервативной политики, диктуемой из Москвы. Тем, кто не хотел оказаться в лагере антикоммунистов, приходилось принимать эту игру.

Партийный марксизм был, по сути, сталинизмом, который считался единственно верной интерпретацией Маркса и Ленина. Эта форма марксизма состояла из семи тезисов, трёх принципов и четырёх отличительных черт, которые бесконечно воспроизводили в своих работах партийные интеллектуалы. Схема революционной теории сводилась к диалектическому материализму и историческому материализму. Диамат сводился к утверждению о том, что материя первична, а сознание вторично, а исторический материализм, — к вульгарному экономизму.[2] На революционную теорию это мало походило.

Сам Фуко позже говорил о том, какой помехой для его исследований была партийная позиция тех лет. Партийные интеллектуалы 1950-х гг., конечно, ставили вопрос о политической функции науки, однако французские марксисты, принадлежащие к компартии, стремились инкорпорироваться в высшие учебные заведения, представив марксизм в качестве обновлённой либеральной университетской традиции, что на деле вело лишь к воспроизводству традиционной академической системы. В центре их внимания оказались такие «благородные» дисциплины как физика и математика, а медицина и, в частности, психиатрия, столь важная для Фуко, остались в стороне. Несмотря на всю важность для марксистской науки учения Павлова, партийные марксисты оставались глухи к его психиатрическим аспектам[1]. Но самое главное, такая позиция не позволяла анализировать власть как таковую. Считалось, что власть есть функция экономической инстанции, а потому возможным оказывался лишь экономический анализ.

---

[1] См.: *Poster M.* Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser. Princeton, 1975. P. 37–38.

[2] «Такой марксизм можно рассматривать как идеологию на службе авторитарной власти Сталина, которая чувствовала себя осаждаемой империалистическим капитализмом, — пишет М. Постер. — Оторвавшаяся от народа, эта власть систематически модернизировала Россию, и в своём дуализме и материализме диамат отражал дуализм и материализм общества, которое “покоряло природу” под предводительством немногочисленной элиты». (*Постер М.* Второе открытие Маркса и понятие отчуждения. Пер. А. В. Дьякова // Философско-антропологические исследования. 2007. № 2. С. 110.)

Присоединившись в начале 1950-х гг. к Французской коммунистической партии, Фуко имел дело не с самим Марксом, а именно с его сталинистской интерпретацией. Догматический характер такого учения вскоре стал для него вполне ясен. Однако оставался ещё сам Маркс, оказывавший влияние на умы не только партийных интеллектуалов. В работах Фуко 1960-х гг. с трудом, но всё-таки можно проследить влияние марксистских идей, но влияние это всегда носит смешанный характер. Так, понятие практики, активно применяемое марксистами, у Фуко не столько от Маркса, сколько от Хайдеггера. Понятие формации, имеющей собственную экономику, конечно, отдаёт некоторым марксизмом, однако онтология здесь не подменяется экономизмом, но, напротив, исследование формаций онтологизируется, превращаясь в археологию, а потому Фуко говорит не об общественно-экономических, а о дискурсивных формациях. Да и сама экономика анализируется с точки зрения её генеалогии, так что марксизм в конце концов оказывается у Фуко одной из многих теорий XIX столетия, обеспечивающих алиби гуманизму.

На молодого Фуко большое влияние оказал Альтюссер, однако все основные теоретические работы Альтюссера появились лишь в 1960-х гг., когда Фуко уже совершенно отошёл от марксизма и от коммунистических убеждений. Однако анти-гуманистическое прочтение Маркса у Альтюссера было очень близко Фуко.

Альтюссер, один из несостоявшихся вождей «майской революции», заявил о разрыве Маркса с теоретическим гуманизмом и, следовательно, с идеей субъекта. «Именно в телеологии, — писал он, — и запрятан истинный гегелевский Субъект. Уберите, *если это возможно*, телеологию, и у вас останется философская категория, которую унаследовал от Гегеля Маркс: категория *процесса без субъекта*».[2] По Альтюссеру, Маркс первым заявил о «смерти субъекта», когда стал оперировать категорией класса, не обращая внимания на индивида. Вместе с тем, Альтюссер, выступая против гегелевского субъекта истории, вовсе не отказывался от самой категории субъекта. Он выработал концепцию интерпелляции, согласно которой субъект производится дискурсом, причём это производство является ответом на «запрос власти». В знаменитом примере, приводимом Альтюссером, полицейский на улице кричит: «Эй, ты там!», — и кто-то из прохожих оборачивается, признавая тем самым, что оклик обращён к нему. Субординация субъекта, по Альтюссеру, происходит через язык, каковой есть эффект властного обращения. Дж. Батлер отождествляет эту концепцию с тезисом Фуко о дискурсивном производстве субъекта, и выглядит это довольно убедительно. Ведь и у Фуко субъект не предшествует властному запросу, но производится им.

---

[1] См.: *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 141–142.

[2] *Альтюссер Л.* Ленин и философия. Пер. Н. Кулиш. М., 2005. С. 119.

И Альтюссер, и Фуко интересовались проблематизациями, а не решением проблем. Хотя Альтюссер был стойким марксистом, а Фуко — своего рода релятивистом, оба философа выступали против абсолютизированного представления об истине и заблуждении. Как и Альтюссер, Фуко настаивал на том, что наука сама производит собственные объекты, являясь в то же время эффектом социальных техник. Однако Альтюссер всегда придерживался марксистского убеждения в существовании «объективной реальности», что вызывало у него большие трудности при попытках совместить марксистскую философию с традицией эпистемологии. Фуко оторвался от марксизма, заявив о «произведённом» характере реальности. Так, например, в 1978 г. он говорил: «Маркс думал — и писал об этом, — что труд составляет кокретную сущность человека. Мне кажется, это типично гегельянская идея. Труд не является конкретной сущностью человека. Если человек трудится, если человеческое тело представляет собой производительную силу, то именно потому, что человек обязан трудиться. А обязан он потому, что инвестируется политическими силами, потому что захвачен механизмами власти»[1].

Самым значительным событием, благодаря которому не только Фуко, но и большинство французских левых интеллектуалов окончательно порвали с марксизмом, стала «майская революция» 1968 г. Поражение марксизма было двойным: во-первых, ФКП не поддержала революционных студентов, показав свой реакционный характер, а во-вторых, стало очевидно, что ортодоксальная марксистская теория революционного преобразования безнадёжно устарела и ни в коей мере не способна не только дать революционным группам теоретическую платформу, но и сколько-нибудь внятно объяснить происходящее. Самым неприемлемым для Фуко в марксистских исследованиях была постановка вопроса о классовой борьбе: марксисты, подчёркивал он, акцентируют понятие «класса», практически забывая о понятии «борьбы». Исключением являются работы самого Маркса о войне. Для Фуко понятие «борьбы» в 1970-х гг. стало чрезвычайно важным.

Не стоит забывать о том, что отвращение Фуко к марксизму питалось не только и, быть может, не столько неудовлетворённостью теоретическими декларациями партийных интеллектуалов, сколько личным опытом: на протяжении всей жизни он сталкивался с крайне негативными явлениями, порождёнными марксизмом или прикрывающимися марксистским учением. На него произвела отталкивающее впечатление реакция партийных марксистов на «дело врачей» в Советском Союзе, да и буржуазная нетерпимость коммунистов к любой нетрадиционной ориентации — как культурной, так и сексуальной — никак не могла сделать ФКП и её доктрину привлекательными в его глазах. В Польше молодой Фуко столкнулся с тоталитарным режимом сталинского образца, а Фуко зрелый — с военной хунтой, причём и то, и другое считали марксизм своей идеологией и неизменно ратовали за его ортодоксальность. В Венгрии он увидел, как боятся структурализма ортодоксальные марксисты, в глазах которых это течение граничило с фашизмом. В Тунисе Фуко наблюдал еврейские погромы, вдохновлённые всё тем же марксизмом, и в это время Фуко уже не был уверен в том, что всему виной невнимательное чтение трудов Маркса. В университете Венсенна ему приходилось драться не только с полицейскими, но и с коммунистами, и именно коммунисты призывали к травле его «Группы информации по тюрьмам». В 1970-х он много общался с советскими диссидентами, которые рассказали ему много страшного о «реальном социализме». Потом он увидел, к каким зверствам ведёт радикальная революционность, опять-таки марксистского толка, на примере «Красной армии». В общем, личный опыт Фуко не располагал его испытывать симпатии к «единственно верному» учению партийных функционеров.

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 470.

При этом Фуко признавал важность Маркса как одного из тех мыслителей, которые от *метафизики глубины* перешли к *философии плоскости*. Иными словами, Маркс, по мысли Фуко, способствовал разоблачению буржуазной мифологии, обслуживающего её репрезентационизм и иллюзии самосознания. Таким образом, Маркс — один из тех мыслителей, которые помогли Фуко «уйти от Гегеля».[1] Открыв новое отношение между явным и скрытым, Маркс стал критиком «ложного» сознания. Однако у Маркса сохраняется и даже упрочивается телеологизм, усматривающий в истории отчуждение «конечного человеческого бытия» и постижение человеческой сущности в её «истине» посредством ниспровержения истории, проще говоря — к антропологии. Поэтому марксизм чувствует себя как рыба в воде в дискурсивном пространстве XIX в., будучи чуждым другим эпохам и ничего в них не понимая. Марксизм всецело определяется той же самой эпистемологической диспозицией, что и буржуазная экономика, а потому объяснить буржуазную экономику он не в силах. Неудивительно, что нелюбимые Фуко марксисты-ортодоксы платили ему той же монетой. Фуко клеймили как пособника империализма и как буржуазного мыслителя. Сам Фуко не принимал такой терминологии и не признавал, что ставил своей целью ниспровержение марксизма. Марксизм был для него одним из эпизодов той истории, в которой разворачиваются дискурсивные формации.

---

[1] См.: *Marsden R.* The Nature of Capital: Marx After Foucault. L.: Routledge, 1999.

Конечно, понятия «Маркс» и «марксизм» в полемическом пылу зачастую смешивались до неразличимости, однако в 1978 г. Фуко говорил о том, что различает их. Если Маркс — несомненно громадная фигура, чьё появление стало неотменимым историческим событием, то марксизм, особенно в его партийной форме, есть то, что ведёт к «оскудению, истощению политического воображения»[1]. Марксизм не существует без политической партии. Коммунистическая партия представляет собой организацию, благодаря существованию которой пролетариат достигает классового сознания; иными словами, в партии и посредством партии индивидуальные желания превращаются в своего рода коллективное желание. Тем самым рабочий класс конституируется как субъект. Фуко указывает на парадоксальность и тавтологичность этой ситуации: пролетариат существует в качестве субъекта истории лишь благодаря партии, которая, в свою очередь, выступает чем-то вроде сознания пролетариата. Более того, монолитное желание пролетариата оказывается ничем иным как желанием бюрократической партийной элиты. Всё это и ведёт к «истощению» политического, а сами коммунистические партии перестают быть марксистскими. Фуко считает, что философия может вернуть то, что было монополизировано марксизмом, одновременно в логическом и в политическом планах. Но речь, разумеется, должна идти не о том, насколько верно или неверно понимают учение Маркса. Напротив, самого Маркса следует рассматривать как мыслителя определённой эпохи и носителя конкретного дискурса.

В поздних работах Фуко постарался избавиться от упоминания имени Маркса в своих работах, поскольку слово «Маркс» стало для него обозначением определённого типа дискурса. Но, помимо чисто эмоционального и, как сказал бы сам Фуко, конъюнктурного отказа от Маркса, это движение правомерно рассматривать как часть «освобождения» Фуко от «гегелевских пут». Марксизм базируется на гегелевской диалектике, а «как только мы произносим слово “диалектика”, мы принимаем, даже не говоря об этом, гегельянскую схему тезиса и антитезиса, а с нею и форму логики, которая представляется мне неадекватной, если мы хотим достичь конкретного описания... проблем»[2].

§ 2. Франкфуртская школа: несостоявшееся знакомство

Несмотря на то, что многие представители Франкфуртской школы социальной философии после прихода нацистов к власти в Германии работали в Париже, во Франции эта мощная традиция долгое время оставалась практически неизвестной. Интерес у французов к «франкфуртцам» возник лишь после того, как Маркузе стал развивать идеи «фрейдо-марксизма». Однако настоящего контакта «критической теории» Франкфуртской школы с французской философской традицией так и не случилось. Фуко признавался, что плохо знаком с работами Франкфуртской школы и заинтересовался этим направлением лишь после прочтения книги О. Кирхаймера о техниках наказания. Обратившись к «франкфуртцам», Фуко обнаружил, что эти философы во многом предвосхитили его идеи и поставили те самые проблемы, над которыми билось его поколение. «Когда я признаю заслуги философов Франкфуртской школы, я делаю это с нечистой совестью того, кто должен бы их уже давно прочесть...», — говорил он в 1978 г.

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 600.

[2] Ibid. P. 471.

Отношение Фуко к «франкфуртцам» было двойственным: с одной стороны, он понимал, что, прочитай он их в молодости, мог бы подпасть под их влияние на всю жизнь, с другой — его многое не устраивало. Во-первых, для него была неприемлема концепция субъекта, которую Франкфуртская школа некритически заимствовала из многовековой традиции. В силу этого она тяготела к представлению о том, что человека в конце концов можно производить согласно его природной «сущности». По Фуко (вернее, по Ницше), человек — нечто ещё не существующее, что следует произвести. Во-вторых, он не принимал впитанного «франкфуртцами» марксистского гуманизма. В-третьих, «франкфуртцы» не занимались созданием истории, но довольствовались уже написанным другими историками, как правило, марксистами. Поэтому Фуко считал их «поглотителями истории в том виде, как другие изготовили её».[1] Исторический анализ в интересующей тебя области, настаивал Фуко, надо проводить самостоятельно.

Обращение Фуко к образу «Паноптикона» позволяет очень ясно увидеть линии его расхождения с популярными в начале 1970-х гг. концепциями власти, прежде всего, с теми, что были выработаны представителями Франкфуртской школы социальной философии. «Франкфуртцы» тяготели к пониманию мира как социальной среды, в которой действуют репрессивные по отношению ко всякой индивидуальности механизмы и схемы описания действительности. Т. В. Адорно, вслед за К. Мангеймом[2], трактовал познание как сугубо идеологическое явление в смысле ложного, извращённого сознания. Познание для него — это овладение и уничтожение. Фуко же, напротив, считает, что знание и власть не внешни по отношению к индивиду, но проходят через него самого, производят его в качестве субъекта. Таким образом, «знание-власть» — для Фуко понятие не однозначно негативное, поскольку, как мы увидим в следующих главах, позволяет проявлять «заботу о себе». Несколько ближе к Фуко модель «одномерности» Г. Маркузе, но, как признавался сам Фуко, он слишком мало читал «франкфуртцев», поэтому о непосредственных влияниях не может идти речи. Маркузе указывал, что современное буржуазное общество подавляет всякую возможность трансцендирования, причём под «трансцендированием» автор понимает «тенденции в теории и практике, которые в данном обществе “переходят границы” утвердившегося универсума дискурса и действия, приближаясь к их историческим альтернативам»[1]. Основным механизмом такого подавления Маркузе считает замену интроекции мимесисом. Если интроекция, «подразумевая разнообразие и до некоторой степени спонтанность процессов, посредством которых Я (Эго) переводит “внешнее” во “внутреннее”, предполагает, таким образом, существование внутреннего измерения, отличного и даже антагонистичного внешним нуждам, — индивидуальное сознание и индивидуальное бессознательное *помимо* общественного мнения и поведения»[2], то мимесис представляет собой «непосредственную идентификацию индивида со своим сообществом и через это последнее с обществом как целым»[3]. Но даже и такие представления всё ещё очень далеки от того понимания властных отношений, которое выработал Фуко.

---

[1] Беседа с Мишелем Фуко // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 258.

[2] *Mannheim K.* Ideologie und Utopie. Frankfurt a/M, 1965.

§ 3. Грехи феноменологии

> «Грех феноменологии не в том, что она является “идеализмом”, а в том, что она является философией Cogito».
>
> П. Вейн, *Фуко: революция в историографии.*

Фуко никогда не принадлежал ни к каким феноменологическим «школам» или к «феноменологическому движению» в целом, как его предлагает понимать Г. Шпигельберг. Для Фуко имела значение не феноменология в узком (гуссерлевском или гегелевском) смысле, но, скорее, *феноменологический опыт*, который он понимал как определённый способ умозрения, в котором размышляющий субъект пытается уловить значение пережитого. Для этого требуется расширить поле возможностей, связанных с опытом повседневности. Феноменология стремится понять, каким образом трансцендентальный субъект является творцом опыта и его значений. Однако Фуко с первых своих работ (начиная с комментария к тексту Бинсвангера) под влиянием Ницше, Батая и Бланшо тяготеет к иному пониманию *опыта*: опыт для него означает попытку достичь такого состояния, которое было бы наиболее близко к «непроживаемому»; максимальное напряжение интеллектуальных сил сталкивается здесь с невозможностью постижения, и эта невозможность выступает одновременно и тем, что ограничивает мысль, и тем, что конституирует её. Такой опыт «вырывает субъект у него самого» и ведёт его к распаду, десубъективации. Этот «пограничный опыт» Фуко сделал своим творческим кредо: опыт Фуко-писателя всегда направлен на то, чтобы перестать быть самим собой, утратить самотождественность и стать иным.

---

[1] *Маркузе Г.* Одномерный человек: (Исследование идеологии развитого индустриального общества). Пер. А. Юдина / Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М., 2003. С. 257.

[2] Там же. С. 273.

[3] Там же. С. 274.

В 1977 г. Фуко попытался объяснить свою философскую эволюцию: «Как философ, я сформировался под влиянием феноменологии и экзистенциализма. Т. е. на меня влияли те формы рефлексии, что непосредственно связывались с пережитым опытом, заряжались и подпитывались им. И, по существу, прояснение этого пережитого опыта и составляло философию, философский дискурс».[1] Эту «феноменологию опыта» можно увидеть в первой работе Фуко — введении к статье Бинсвангера. Затем, однако, в теоретической рефлексии французских интеллектуалов произошло важное изменение, которое заключалось в том, что непосредственному, пережитому, глубинному опыту индивидов стали придавать всё меньшее значение, и всё большее — отношениям вещей между собой. Частью этого процесса, обретшего выражение в трудах Леви-Строса и Лакана, стал и Фуко. Уже в «Истории безумия» он отошёл от немодной феноменологии и занялся «археологией».

Но дело, конечно, не в моде. Феноменология оказалась неспособной сказать что-либо внятное в двух областях, подвергшихся проблематизации во второй половине XX в.: во-первых, концепт интенциональности никак не мог объяснить значение безличностных факторов, оказывающих влияние на ход истории, например, климата или демографических волн; во-вторых, феноменологическая редукция не могла предложить анализ языкового субъекта. Более того, Фуко никогда и не пытался (за исключением, разве что, самых первых работ, о которых он потом постарался забыть) искать субъекта «по ту сторону» дискурса. В 1978 г., беседуя с американскими студентами, он говорил: «Я не пытаюсь искать за дискурсом то, что оказалось бы властью и её источником, как это делается в дескрипции феноменологического типа или в любом интерпретативном методе. Я исхожу из дискурса как такового!»[2].

---

[1] Власть, великолепный зверь // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 11–12.

[2] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 465.

Самым близким к феноменологии автором из тех, кто оказывал влияние на молодого Фуко, был Эрнст Кассирер. Фуко был хорошо знаком с его сочинениями, и его близость к некоторым идеям Кассирера несомненна. По Кассиреру, общая теория познания должна быть существенно расширена для чёткого различения форм «понимания» мира во всём их многообразии и осмыслении каждой из них из соответствующей специфики феномена. Свою «Философию символических форм» Кассирер понимал как общую теорию духовных форм выражения.

Неокантианец Кассирер утверждает, что «начало философских спекуляций знаменуется понятием бытия»[1]. Собственно, при конституировании этого понятия и возникает философия как таковая. «...То, что наука называет своим "бытием" и своим "предметом", является уже не простым и неделимым фактическим положением вещей, но каждый новый способ и направление созерцания привносит в него элемент новизны»[2]. Это означает, что основополагающие понятия каждой науки есть не пассивные отражения данного бытия, а интеллектуальные символы (Symbole), задающие «интеллектуальное условие» для познания. «Предмет нельзя полагать как голое "в себе бытие" вне зависимости от существенных категорий естественного познания — лишь в этих категориях, которые только и конструируют его собственную форму, он может быть представлен». «... Вся объективация... в действительности есть опосредование», и «если дефиниция... осуществляется только с помощью средств собственной логико-понятийной структуры, то... различию средств должно также соответствовать и различное соединение объектов»[3]. Эту мысль Фуко развивает начиная со «Слов и вещей».

По Кассиреру, субъективное и объективное не противостоят друг другу изначально, но как раз и приобретают свою определённость в процессе познания. Чувственные содержания получают смысл исключительно в организующей их целости сознания. Единство сознания представляет собой ряд изначальных отношений как способов связи: рядоположенность (форма пространства), последовательность (форма времени), связь определений бытия, где одно понимается как «вещь», а другое как «свойство», причинность и т. п. Эти отношения невозможно понять сенсуалистски как вытекающие из непосредственного содержания отдельных впечатлений. Восприятие предваряется отношением, а синтез предшествует единичному. Преодолеть метафизику можно лишь в том случае, если мыслить с самого начала «содержание» и «форму», «элемент» и «отношение» не как самостоятельные определения, но как данные совместно и определённые взаимно. В сознании нет «чего-либо» без бытия «другого»; в каждом состоянии сознания репрезентируется всё сознание целиком в каком-либо из своих проявлений. Такое представление, впрочем, Фуко мог найти не только у Кассирера, но и у Мерло-Понти. Идею Кассирера о том, что восприятие предваряется отношением, Фуко переместил в иную плоскость, задавшись вопросом о том, какова генеалогия этого «отношения»; иными словами, вопрос о том, что такое «отношение», заменил вопросом о том, как оно конституируется и функционирует. Кроме того, Фуко отбросил кантианское представление об априорности форм созерцания, занявшись исследованием их «истории».

---

[1] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Пер. А. Н. Малинкина // Культурология. XX век. Антология. Под ред. С. А. Гудимовой. М., 1995. С. 163.

[2] Там же. С. 165.

[3] Там же. С. 166.

Делёз предложил замечательный анализ отношений Фуко с феноменологией. Если редуцировать из него все идеи самого Делёза, которые, как обычно и бывает у этого автора, тесно переплетены с идеями Фуко, то к такому анализу мало что можно будет добавить. Прежде всего, Фуко порвал с феноменологией в «вульгарном» смысле слова, т. е. с интенциональностью. Фуко не может признать, что сознание нацелено на вещи и каким-то образом уведомляет о собственном присутствии в мире. Категория интенциональности, изначально призванная покончить с психологизмом и натурализмом, изобрела новые психологизм и натурализм: психологизм как синтез сознания и значений, а натурализм — как невмешательство бытия предмета в мире. Пока мы имеем дело со словами, можно верить в интенциональность как нацеленность сознания на что-то внешнее, посредством чего сознание себя обозначает; ограничиваясь миром вещей, можно верить в «изначальный опыт» вещи. Предлагаемая феноменологией редукция должна преодолеть «слова», поставив на их место высказывания, а на место предметов с их положениями поставить видимости. Однако высказывания ни на что не нацелены, поскольку ни с чем не соотносятся и не выражают говорящего субъекта, а просто отсылают к языку как таковому, делая все субъекты и объекты имманентными переменными. Видимости же отсылают не к интенциональному взгляду, но просто к «высвечиванию». У Фуко интенциональность оказывается в области «не-взаимоотношения» между видением и говорением. «В этом и заключается основное преобразование, осуществлённое Фуко: феноменологию он превратил в эпистемологию».[1] Поскольку *всё есть знание*, не существует никакого изначального опыта; поскольку видение и говорение есть стороны знания, не существует никакой интенциональности.

Добавить к этому можно немногое, а именно: феноменология претендует на постижение вещей исходя из инстанции сознания. При этом сознание в феноменологии понимается как инстанция учреждающая. Фуко стремился показать сознание как инстанцию учреждённую. Поэтому он не занимался разыскиванием «истоков» вещей, утраченных или искажённых, но обращался к вещам там, где находил их.

---

[1] *Делёз Ж.* Фуко. С. 143.

§ 4. Между Сартром и Хайдеггером: интервал

> «Через посредство Сартра современники сводят счёты со своей собственной историей».
>
> Ф. Нудельман,
> *«Сартр — автор своего времени?»*

Накануне Второй мировой войны во Франции господствовала философия «трёх Н», властителями умов были Hehel, Husserl и Heidegger. Почти официальной точкой схождения этих «трёх Н» был Жан-Поль Сартр. Те, кто не желал признавать «гегемонию Сартра», обращались к Жану Ипполиту и Мерло-Понти. На рубеже 1950–60-х гг. новое поколение французских интеллектуалов повернулось к «философам подозрения» — Марксу, Ницше и Фрейду. Фуко был одной из главных фигур этого движения. Поколение Фуко — поколение, которое бунтовало против Сартра, видя в нём фигуру Отца, и потому стремилось отличаться от него. Во-первых, Фуко не претендовал на сартровский трон, что объясняется, на наш взгляд, существенным отличием этого философа нового поколения: он не стремился к публичному выставлению своей жизни и фиксации всех её деталей в литературной форме. Кроме того, он никогда не примерял на себя маску «вождя поколения». Во-вторых, Фуко не создал вокруг себя ни «школы», ни «движения», всегда оставаясь в положении маргинала: для леворадикальных кругов он был чересчур академичен, а для академической среды он был слишком бунтарски настроен.

Отношения между Фуко и Сартром всегда были непростыми. Фуко непрестанно пытался убежать от «интеллектуального терроризма» Сартра, и тем не менее постоянно чувствовал у себя за спиной тень «политически ангажированного» интеллектуала. Именно Сартр заставил его понять, что философия не может ограничиваться пределами университетской аудитории. По справедливому выражению Ф. Нудельмана, «вмешательство в дела окружающего мира было для Сартра предметом как практики, так и теории».[1] И тем не менее, Фуко всегда считал себя интеллектуалом иного типа, нежели Сартр, и неизменно подчёркивал это разрыв, фиксируя, впрочем, общее настроение интеллектуалов своего поколения: «У Сартра нет преемников, так же как у меня нет предшественников»[2].

Сразу по окончании Второй мировой войны Сартр едва ли не официально стал «главным философом» Франции, утратившей было в мировой бойне чувство собственного достоинства. Через несколько недель после того, как Фуко приступил к занятиям на подготовительных курсах в Лицее Генриха IV, Сартр прочитал свою знаменитую лекцию «Экзистенциализм — это гуманизм», превратившуюся в бурную демонстрацию послевоенных чаяний французов. Экзистенциализм, который представлял Сартр, подвергался нападкам как со стороны католиков (за имморализм), так и со стороны коммунистов (за нигилизм). Отвечая на эти нападки, лидер французского экзистенциализма сформулировал простые принципы новой философии: он говорил о том, что человек обречён на свободу и в то же время, с того самого момента, как оказался заброшен в мир, несёт ответственность за все свои деяния. Молодёжь, ожидавшая от Сартра чего-то по-настоящему революционного, была ошеломлена его речью: «властитель дум» сделал своим знаменем замшелый гуманизм. Ещё немного, и он предложит модернизированную версию старомодного социализма. Так оно вскоре и случилось.

---

[1] *Нудельман Ф.* Сартр — автор своего времени? Пер. С. Н. Зенкина // Ж.-П. Сартр в настоящем времени. Аатобиографизм в литературе, философии и политике. (Материалы международной конференции в Санкт-Петербурге 8–9 июня 2005 года.) Под ред. С. Л. Фокина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 55.

[2] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 671.

Сартр черпал вдохновение в трудах Хайдеггера, печально известного своими симпатиями к национал-социализму, что ещё больше раздражало как правых, так и левых. Влияние немецкого философа он признавал охотно: «В последнее время это влияние, — писал он в феврале 1940 г., — казалось мне — иной раз — провидческим, поскольку через него я узнал подлинность и историчность, причём в тот самый момент, когда война способствовала тому, что эти понятия стали для меня необходимыми».[1] Сартр не был первым французским философом, открывшим для себя и для других Хайдеггера, но он первым во Франции сделал мысль Хайдеггера «современной». Конечно, при этом он «офранцузил» Хайдеггера, приспособив его к картезианскому рационализму. Как выразился Дж. Миллер, «это была парадоксальная встреча двух умов, основанная, возможно, на фундаментальном недоразумении, но роковая для обеих сторон».[2]

Ознакомившись с текстом выступления Сартра, Хайдеггер заявил, что сам он не является ни гуманистом, ни экзистенциалистом. «Всякий гуманизм или основан на определённой метафизике, или сам себя делает основой для таковой, — писал он. — Всякое определение, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики — имея в виду способ, каким определяется существо человека, — проявляется в том, что она "гуманистична"... Необходимость и своеобразие забытого в метафизике и из-за неё вопроса об истине бытия не может выйти на свет иначе, чем если среди господства метафизики будет задан вопрос: “Что такое метафизика?”».[1] Именно этого вопроса не дождалось от Сартра поколение Фуко. Фуко позже говорил, что плохо знаком с Хайдеггером, однако несомненно, что именно этот философ научил его смелости вопрошания, и не случайно его первая крупная работа была связана с текстом хайдеггерианца Бинсвангера. «Всё моё становление как философа, — говорил он, — было обусловлено моим прочтением Хайдеггера».[2]

---

[1] *Сартр Ж.-П.* Дневники странной войны (сентябрь 1939 — март 1940). Пер. О. Волчек и С. Фокина. СПб.: «Владимир Даль», 2002. С. 454.

[2] *Miller J.* The Passion of Michel Foucault. P. 46.

Молодой Фуко оказался между двух огней: с одной стороны, университетская философия, несмотря на своё картезианство, крайне почтительная в то время к Гегелю, с другой — философия субъекта Сартра. Где-то между ними находилась экзистенциальная феноменология Мерло-Понти. Поскольку Фуко хотел уйти и от Гегеля, и от Сартра, ему пришлось следовать за Мерло-Понти, хотя в поздние годы он настаивал на том, что двинулся по дороге, указанной Ницше.

Стремление Фуко уйти от Сартра наиболее ярко выразилось в «Словах и вещах». Выступление против экзистенциализма и его лидера Ж.-П. Сартра означало, что Фуко открыто примкнул к лагерю структуралистов. В течение 25-ти лет Сартр был непререкаемым авторитетом для французских интеллектуалов. Но в конце 1950-х гг. лидер структурализма К. Леви-Строс обрушил на него свою критику. Самым слабым местом в философии Сартра было его убеждение в самоочевидности и абсолютной достоверности мыслящего «Я». Эту картезианскую идею Сартр воспринял некритически и перенёс её на анализ социальных отношений, полагая, что она позволяет разрешить проблему «другого». Например, в начале «Воображаемого» он писал: «Вопреки некоторым предубеждениям... достоверно то, что, когда я произвожу в себе образ Пьера, именно Пьер является объектом моего актуального сознания».[3] Леви-Строс в «Первобытном мышлении» заявил: «Кто начнёт с того, что устроится в мнимой очевидности своего “я”, из этого уже не выйдет. Знание о людях кажется порой более лёгким тем, кто позволяет себе быть пойманным в ловушку персональной тождественности. Но они таким образом закрывают себе доступ к познанию человека... Действительно, Сартр становится пленником своего Cogito; оно позволило Декарту добраться до универсального, но при условии, что оно остаётся психологическим и индивидуальным. Социологизируя Cogito, Сартр лишь меняет тюрьму. Отныне группа и эпоха каждого субъекта заступят у него место вневременного сознания. И прицел, взятый Сартром относительно мира и человека, настолько узок, что им могли бы традиционно довольствоваться лишь закрытые общества. Его настойчивость в выискивании безосновательных контрастов между первобытным и цивилизованным отражает с едва ли не большей нюансировкой фундаментальную оппозицию, которую он постулирует между "мной" и "другим". И однако, эта оппозиция в работе Сартра формулируется так же, как это было бы сделано меланезийским дикарём, тогда как анализ практико-бездеятельного попросту восстанавливает язык анимизма».[1] Леви-Стросу вторил Фуко: «"Критика диалектического разума" — великолепное и патетическое усилие человека девятнадцатого века оплодотворить двадцатое столетие. В этом смысле Сартр — последний гегельянец и даже, я сказал бы, последний марксист».[2]

---

[1] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / Время и бытие. С. 197.

[2] Возвращение морали // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 280.

[3] *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. Пер. М. Бекетовой. СПб.: «Наука», 2002. С. 53.

В послевоенной Франции экзистенциализм выступал как философия истории, превратившись стараниями Сартра и его соратников в «экзистенциальный марксизм». Этот последний претендовал на установление связи между порядком вещей и субъективностью индивидов, данной непосредственно как переживание. Иными словами, речь шла о том, чтобы придать марксизму феноменологическое основание, что означало отождествление бытия и «предоставления смысла» сознанию человека. При этом классовое сознание индивида основывалось на его опыте осознания того, что существуют эксплуатируемые и эксплуататоры, а выбор позиции сводился к приданию своей жизни смысла борьбы за общество всеобщего согласия между сознаниями или против него. Именно с такой формой экзистенциализма сталкивались структуралисты и Альтюссер, и неудивительно, что экзистенциализм представлялся им не более чем мифом. Леви-Строс в процитированной нами работе прямо заявил, что «в системе Сартра история как раз играет роль мифа».[3]

В середине 1960-х гг., когда были написаны «Слова и вещи», эта «борьба с Сартром» была для нового поколения французских интеллектуалов в высшей степени актуальной.[4] Очень показательно в этом отношении замечание П. Бурдьё: «Леви-Строс диалектическим образом противопоставлялся фигуре Жана-Поля Сартра — “всеобщего” интеллектуала, решительно повёрнутого к политике. Столь ярко выраженная конфронтация, конечно же, немало тогда способствовала у намеревающихся заниматься социальными науками возникновению желания примирить теоретические устремления с практическими, а научное призвание с этическим или политическим, столь часто разделяемыми, и сделать это в самой скромной и ответственной манере исполнения своего исследовательского и, в некотором роде, общественного долга, подальше как от чистой науки, так и от образцового пророчества».[1] Структурализм стал не просто новой интеллектуальной модой, но позволил французским интеллектуалам выбирать, на чьей они стороне. Поэтому все гуманитарные исследования той поры так или иначе говорили о структурализме, марксизме и экзистенциализме, определяя свою позицию «за» или «против». Однако, как это обычно бывает, в «против» содержались некоторые отголоски «за».

---

[1] *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. Пер. А. Б. Островского. М.: «Республика», 1994. С. 310.

[2] *Foucault M.* L'homme est-il mort? (entretien avec C. Bonnefoy) // Arts et Loisirs. 1966. № 38 (15 June). P. 8–9.

[3] *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. С. 314.

[4] В беседе с М. Шапсаль («La quinzaine litteraire») Фуко сказал: «Мы ощущали поколение Сартра как, несомненно, мужественное и благородное, со страстью к жизни, к политике, к существованию... Но что касается нас, мы открыли для себя нечто другое, другую страсть: страсть к понятию и к тому, что я назвал бы "система"... Столкнувшись с таким историческим миром, который буржуазная традиция, себя в нем не узнававшая, склонна была рассматривать как абсурдный, Сартр хотел показать, напротив, что всюду имеется смысл». Однако сам Фуко перестал «верить в смысл»: «Точка разрыва — это тот момент, когда Леви-Стросс для обществ, а Лакан — для бессознательного показали нам, что "смысл", возможно, есть лишь своего рода поверхностный аффект, отсвет, пена, а то, что глубинным образом пронизывает нас, что есть до нас и что нас поддерживает во времени и в пространстве, — это система... Значение Лакана как раз в том, что он показал, как

Если же забыть о политике и обратиться к «чистой» философии, то можно выявить теоретические несогласия Фуко (и большинства интеллектуалов его поколения) с Сартром. По Сартру, именно субъект наделяет мир смыслом. Этот феноменологический догмат не подлежит у него обсуждению: субъект предписывает значения. Однако Фуко задался вопросом: является ли субъект, каким его описывают со времён Декарта, единственно возможной формой существования человека? Иными словами, он искал такой опыт, в котором субъект не задан изначально, когда субъект утрачивает самотождественность. Этот опыт он нашёл у Ницше.

«Диалектической» концепции истории, которую исповедовал Сартр, Фуко противопоставил «пространственную картографию». Его подход — откровенно номиналистский, тогда как Сартр, скорее, тяготеет к реализму.[2] С этим связано и различие в терминологии, при помощи которой Сартр и Фуко обозначают *опыт*. Для Сартра это прежде всего Erfahrung, l’expérience, опыт активный, предполагающий интенциональную настроенность на мир. Для Фуко важнее Erlebnis, le vécu, опыт скорее коррелятивный. Не желая ссылаться на субъективность, Фуко стремится объяснять опыт мира, отталкиваясь не от «вещей», но от некой «работы» над миром.

через дискурс больного и через симптомы его невроза говорят именно структуры, сама система языка — а не субъект...» (Цит. по: *Фуко М*. Воля к истине. С. 355.)

[1] *Бурдье П*. Практический смысл. Пер А. Т. Бикбова, К. Д. Вознесенской, С. Н. Зенкина, Н. А. Шматко. СПб.: «Алетейя», 2001. С. 8.

[2] Различия в подходах к пониманию истории у Сартра и Фуко подробно рассматривает американский исследователь Т. Флинн: *Flynn Th*. Sartre, Foucault, and Historical Reason. Vol. One: Toward an Existentialist Theory of History. Chicago: University of Chicago Press, 1997; *Flynn Th*. Sartre, Foucault, and Historical Reason. Vol. 2: A Poststructuralist Mapping of History. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Впрочем, не стоит представлять Фуко и Сартра абсолютными антагонистами. Они совершенно по-разному понимают опыт и, соответственно, историю, однако у них есть точки пересечения в представлении о конституировании субъекта. Принято считать, что идея Фуко о том, что власть производит субъекта, и сартрианское представление об изначально свободном экзистенциальном субъекте, которого не затрагивают процессы внешнего мира, полярно противоположны. При этом забывают о том, что говорил Сартр в «Бытии и Ничто»: существование предшествует сущности, а социальность предшествует существованию.[1]

Если Фуко был по существу не согласен с поздним Сартром, то ранний Сартр вызывал у него определённые симпатии. В одном из интервью Фуко высказывал сожаление по поводу того, что Сартр отказался от своего юношеского ницшеанства в пользу феноменологии и морали самотождественности.[2] Поздний Фуко соглашался с положениями раннего Сартра, изложенными в «Трансцендентности эго»[3]. Сартр говорил о том, что является более общим по отношению к субъекту и объекту — о «трансцендентальном поле», понимаемом как безличное, абсолютное, имманентное себе сознание без «Я». Именно это «трансцендентальное поле» выступает как поле «чистых возможностей» и располагает к экзистенциальному обретению опыта. Таким образом, это что-то вроде событийного потока, порождающего субъекта посредством единичных событий. Это нейтральное, никому не принадлежащее сознание, интегрирующее действия и «организмы», т. е. индивидуальные сознания. Фуко подверг критике более позднее сартровское понятие «подлинности», заявив, что оно подчиняет самосозидание, которое Фуко понимал в смысле «заботы о себе», отношению к себе, выстроенному в модусе самотождественности.[4] Трансгрессия субъекта как раз и есть выход к трансцендентальному эго. (А кроме того, сартровская «подлинность» — лишь один из возможных способов описывать «заботу о себе»[5].) Такое понимание Сартра имеет веские основания: вспомним, как Сартр говорит, что «психическое становление Бодлера может быть только непрерывным процессом работы над собой».[6] Ту же мысль он высказывает, размышляя о «Дневниках» А. Жида: «Забота Жида заключается не в том, чтобы что-то узнать, но в том, чтобы что-то реформировать».[1] О том, какое значение придавал дендизму Бодлера Фуко, мы поговорим ниже (см. Гл. 10), а пока отметим, насколько близко сходятся два философа в представлении о становлении «психического индивида».[2]

---

[1] М. Эшлману удалось довольно убедительно показать, что диалог между учениями Сартра и Фуко возможен. См.: *Eschleman M.* Sartre and Foucault on Ideal “Constraint” // Sartre Studies International. 2004. Vol. 10. № 2. P. 56–76.

[2] *Foucault M.* Structuralisme et post-structuralisme // Dits et ecrits. T. II. 1976–1988. P. 1250–1276.

[3] *Sartre J.-P.* La transcendence de l’Ego. P., 1939.

[4] См.: *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. P. 96.

[5] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 1436.

[6] *Сартр Ж.-П.* Бодлер. Пер. Г. К. Косикова // *Бодлер Ш.* Цветы Зла. Стихотворения в прозе. Сост. Г. К. Косиков. М.: «Высшая школа», 1993. С. 407.

Ранний Фуко рассматривал человека как эффект пересечения дискурсов и властных механизмов, однако позже он обнаружил за этими диспозитивами знания-власти некое побуждение к действию, то, что Ницше называл «волей к власти», а сам Фуко — «заботой о себе». Это значит, что человек не растворяется без остатка в социальных практиках и не сводится к векторной сумме порождающих его механизмов. Не будет преувеличением сказать, что поздний Фуко подошёл к исследованию того, что Сартр знал под именем *свободы*.

Однако бо́льшим авторитетом, нежели Сартр, для Фуко был Мерло-Понти. Прежде всего, Мерло-Понти резко критиковал картезианский дуализм Сартра, подчёркивая вовлечённость субъекта познания в мир и его историчность. Сартровское противопоставление «для-себя» и «в-себе», по Мерло-Понти, делает невозможным понимание «факта истории», каковое, как научил французов Кожев, и является целью философии. «Экзистенциальная феноменология» имеет своим объектом «интервал» между «для-себя» и «в-себе»: человек, по мысли Мерло-Понти, не есть ни чистое «в-себе», т. е. вещь, ни чистое «для-себя», т. е. res cogitans. Человек есть продукт-производитель, активный-пассивный, созданный-создающий, иными словами, субъект-объект как незавершённый синтез.

По Мерло-Понти, вещь является текстом, который может быть прочитан. Поэтому *феномены есть высказывания*. То, что открывается человеку, измеряется тем, что он может об этом сказать. Но, прежде чем стать смыслом выражения, смысл является смыслом *опыта*. И говорить — значит предоставлять слово тому, что само по себе не умеет говорить. Именно таким образом ранний Фуко предоставил слово безумию. «Возможно, именно эта идея позволит Мишелю Фуко в его предисловии к работе Бинсвангера “Сон и существование” назвать проблему выражения центральной проблемой экзистенциального анализа и трактовать Бинсвангера сквозь призму Мерло-Понти, а экзистенциальные априорные структуры — через теорию выражения».[3]

---

[1] *Сартр Ж.-П.* Дневники странной войны. С. 327.

[2] Г. Корманн, на наш взгляд, излишне оптимистично пишет: «...Мне кажется, что проект Сартра смыкается с критической работой над нашими собственными пределами, о которых Фуко пишет в “Что такое Просвещение?”» (*Корманн Г.* Письмо и работа над собой у Ж.-П. Сартра: от А. Жида к экзистенциальному психоанализу // Ж.-П. Сартр в настоящем времени. С. 80.) Конечно, считать Фуко продолжателем сартровского проекта можно лишь с очень большой натяжкой.

[3] *Власова О. А.* Изначальный опыт в экзистенциальной феноменологии М. Мерло-Понти и Л. Бинсвангера // Философско-антропологические исследования. 2007. № 1. С. 34.

Субъект восприятия, утверждает Мерло-Понти, всегда индивидуализирован; он всегда смотрит из определённой перспективы и из определённого «сегодня». При этом вещи, предстающие ему, никогда не являются полностью открытыми (мы никогда не видим все шесть граней кубика). Так что перспектива — не точка зрения субъекта, но качество самого объекта. Поэтому в опыт всегда включается то, что в нём отсутствует. Как заметил Делёз, «так же как видимое появляется между двумя предложениями, так и высказывание появляется между двумя вещами».[1] Мир незавершён, поскольку мы всегда воспринимаем его частично; человек незавершён, поскольку история ещё не достигла своего конца.

Мерло-Понти был первым, кто стал читать «Курс общей лингвистики» Соссюра как философский текст.[2] Возможность истории для него основывается на языке. Наша культурная *жестикуляция* включает нас в историю. Смысл истории заключается в том, чтобы быть историей смысла. Эту историю смысла станет писать Фуко, поместившись в «интервале» между Сартром и Хайдеггером и развивая мысль Мерло-Понти: «Человек — это историческая идея, а не естественный вид».[3]

§ 5. Психоанализ

> «Психоанализ подобен искусству хорошего мясника, с умением разделывающего тушу животного, разделяя суставы с наименьшим сопротивлением»
>
> Ж. Лакан, *Семинары*, I.

Психоанализ Фрейда никогда не был предметом специальных исследований Фуко, однако на протяжении всей своей жизни философ постоянно обращался к нему то за помощью, то с целью разоблачения. Конечно, Фуко ни в коей мере нельзя считать приверженцем фрейдовской гипотезы. Даже термин «бессознательное» он использовал крайне редко и с оговорками. Однако психоанализ для всей философии XX в. был столь крупным артефактом, что пройти мимо, никак его не задев, было попросту невозможно. Фрейдовский психоанализ сделал психологию популярной, так что эта область знания о человеке стала привлекательной для всех гуманитариев, а сама наука подверлась гуманизации. Фрейда можно было ругать или хвалить, следовать его учению или опровергать его, но, так или иначе, приходилось о него «спотыкаться».

---

[1] *Делёз Ж.* Портрет Фуко / Переговоры. С. 142.

[2] «Теория знака, разработанная лингвистикой, как представляется, включает в себя теорию исторического смысла, который выходит за пределы альтернативы между *вещами* и *сознанием*... Соссюру удалось сделать набросок новой философии истории». (*Мерло-Понти М.* В защиту философии. Пер. И. С. Вдовиной. М.: Изд-во гум. литературы, 1996. С. 39.)

[3] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 225.

Для Фуко был особенно привлекателен антифеноменологический заряд психоанализа. Вспомним знаменитый пример Фрейда: во сне человек страшится нападения разбойников; разбойники, конечно, иллюзорны, но страх совершенно реален. Гуссерлевская феноменология, устраняя «разбойников» в акте редукции, ничего не могла сообщить о страхе, который как раз и интересовал бинсвангерианца Фуко. Однако фрейдовская гипотеза несла в себе огромное количество недостатков и нелепиц, о некоторых из которых мы уже говорили в связи с критикой Бинсвангера.

Пансексуализм фрейдовского психоанализа привлекал Фуко-генеалога, позволяя ему продемонстрировать одержимость западной культуры дискурсом о сексуальности. При этом Фуко подчёркивал, что фрейдизм вовсе не был освобождением сексуальности, а, скорее, наоборот, представлял собой одну из самых мощных форм контроля над ней. Сексуальность в психоанализе сублимируется и рационализируется в политическом, социальном, нравственном аспектах, а это означает господство сексуального дискурса. Кроме того, фрейдизм не был первым дискурсом, позволяющим индивиду открыто говорить о своей сексуальности; о сексуальности говорили всегда, а самое главное — принуждали к этим речам. Поэтому существенная особенность психоаналитического дискурса для Фуко заключалась не в «освобождении», но в возрождении дискурсивности классической эпохи. Таким образом, психоанализ для Фуко был не методом или подходом, но одним из объектов исследования, анализ генеалогии которого позволял выявить формы субъективации в западной культуре.

Фуко удачно избежал тех ошибок в интерпретации фрейдизма, против которых предостерегал французский биограф Фрейда Р. Дадун, — медикализации, биологизации и культурализации.[1] В «Рождении клиники» он писал: «Значение Биша, Джексона, Фрейда для европейской культуры доказывает не то, что они были в той же мере философами, как и врачами, но то, что в этой культуре медицинская мысль по полному праву заняла статус философии человека».[2] Этот аспект был чрезвычайно важен для всего творчества Фуко. Распространение фрейдизма по всему пространству современной эпистемы был для него ярчайшим примером вырабатываемого в гуманитарных науках биополитического дискурса.

Фрейд понимал свой метод как максимально широкий, пригодный не только для узких рамок терапевтических исследований, но и для академической психологии.[3] Его проект во многом удался, хотя психоанализ, надо признать, так и не стал ни медицинской теорией, ни гуманитарной концепцией. Для первого он слишком маргинален, для второго — чересчур отдаёт клиникой. Это маргинальное положение психоанализа также было весьма интересным для Фуко, который делал все свои открытия на границах глобальных дискурсивностей. В психоанализе он находил диспозитив, существующий на окраине патерналистского психиатрического дискурса, так что эта «окраинность» порождала новую модификацию экономики функционирования. Пациент психоаналитика принципиально отличается от пациента психиатра XIX в. — отношения здесь строятся, как на свободном рынке: клиент оплачивает предоставляемые ему услуги. В этом радикальное отличие психоанализа от предшествующей ему традиции лечения психических расстройств — отличие буржуазной свободы от патерналистского принуждения. В этом отношении весьма примечательно замечание американского антипсихиатра Т. Саса, который уподобил психиатра католическому священнику, а психоаналитика — раввину диаспоры: если католический священник имеет полномочия сжечь еретика, а психиатр — полномочия принудить пациента к лечению, то раввин испытывает недостаток власти и потому вынужден строить свои отношения с паствой на добровольных началах, а психоаналитик может лишь предлагать свои услуги пациенту-добровольцу. Впрочем, этот изначальный буржуазный демократизм психоанализа вскоре был свёрнут, ведь Фрейд стремился к безграничной власти над пациентом: «психоанализ был развращён психиатрией»[1]. Эту отрицательную сторону психоанализа критикуют многие философы-постструктуралисты и не только они — например, Р. Кастель[2] говорит о том, что психоаналитик возобновляет отношения власти, существовавшие в традиционной психиатрии.

---

[1] *Дадун Р.* Фрейд. Пер. Д. Т. Фёдорова. М., 1994. С. 255 и далее.

[2] *Фуко М.* Рождение клиники. С. 295.

[3] «...Он надеялся, — пишет Б. Ницшке, — что на основании интерпретации психических феноменов, возникающих в контексте уникальных психоаналитичес-

Фрейд осуждал католическую исповедь как инструмент религиозного подавления. Однако «исповедь» в психоанализе представлялась ему формой психического освобождения. На исповеди в церкви кающийся говорит о тех грехах, что он знает за собой; пациент психоанализа говорит о том, чего он не знает. «Подобно Папе римскому в эпоху Ренессанса, проповедующему безбрачие днём и спящему с любовницей ночью, Фрейд проповедовал строгую приверженность “аналитическим” правилам, которые он бесконечно нарушал».[3] «Психическое освобождение» обернулось «Эдипо-

---

ких межличностных отношений и зафиксированных при помощи разработанного им метода наблюдения, удастся выдвинуть теорию, которая... могла бы послужить фундаментом для психологии в целом». (*Ницшке Б.* Психоанализ и академическая психология. Пер. С. С. Панкова // Ключевые понятия психоанализа. Под ред. В. Мертенса. СПб., 2001. С. 37.)

[1] *Szasz Th. S.* The Cure of Souls in the Therapeutic State // The Psychoanalytic Review. 90. 2003. P. 52.

[2] *Castel R.* Le Psychanalysme. P., 1973.

[3] *Szasz S.*Th. The Ethics of psychoanalysis // Journal of the Society for Existential Analysis. 1. 1990. № 1. P. 78. Пер. О. А. Власовой.

вым комплексом». Экономика пастырской власти — предмет последних исследований Фуко. Можно предположить, что, не будь его работа прервана смертью, в одном из томов «Истории сексуальности» мы смогли бы прочитать раздел, посвящённый трансформации пастырской власти в психоанализе.

Фрейд хотел видеть себя позитивистом и в 1912 г. даже подписался (наряду с Д. Гилбертом, Ф. Клейном, Э. Махом и А. Эйнштейном) под призывом к созданию общества позитивистской философии, каковое имело своей целью построение строго научного мировоззрения, основанного исключительно на фактах. Однако едва ли есть какие-то основания считать Фрейда сциентистом. На антисциентистский характер фрейдизма указал ещё Б. Рассел: «Пытаться, как это сделал Фрейд, построить науку на сновидениях — ошибочно; мы можем узнать не то, что видит человек во сне, а только то, что он говорит о своих сновидениях».[1] Действительно, бессознательное никогда не дано наблюдателю как факт, он может изучать не само сновидение, а только рассказ о сновидении. При этом нет никаких оснований полагать, что рассказ о сновидении выражает какие-то действительные состояния. Но для Фуко была интересна именно эта дискурсивность. Фрейд для него во всё большей степени становился объектом исследования и всё в меньшей — союзником.

Нельзя не признавать важность фрейдовского учения о бессознательном (которое, строго говоря, вовсе не было фрейдовским[2]), однако процедуры изучения этого бессознательного, предложенные Фрейдом, весьма ненадёжны. Если «бессознательное» — действительно бессознательное, то мы ничего не можем о нём сказать, а если всё-таки мы говорим о нём, значит, никакое оно не бессознательное, а вполне сознательное или, во всяком случае, дискурсивное. И наконец, на чём основано утверждение о том, что «шляпа, по всей вероятности, мужской половой орган»[3]? На фантазиях Фрейда? Выход из этого позитивистского тупика предложили мыслители постструктуралистского направления, прежде всего — Ж. Лакан.

Фуко отказывает Фрейду в его претензиях на позитивизм, усматривая достоинства психоанализа в совсем иной плоскости: «Фрейд вновь стал рассматривать безумие на уровне его языка, восстанавливая один из центральных элементов опыта, обреченного позитивизмом на немоту; он не дополнил список психологических средств лечения безумия каким-то главным, высшим лекарством, — нет, он вернул медицинской мысли понятие о возможности диалога с неразумием... Психоанализ — это вовсе не ответвление психологии; это возврат к тому самому опыту неразумия, в сокрытии которого, собственно, и состоит смысл психологии в современном мире».[1] Таким образом, Фуко утверждает, что Фрейда нельзя считать психологом, и с этим трудно не согласиться. Если в «Истории безумия» Фуко говорил о прогрессивной роли учения Фрейда в формировании новых представлений о ненормальности, то в 1970-е гг. он подверг психоанализ резкой критике как инструмент репрессивной власти, которую аналитическая практика проводит через себя, не ставя её под сомнение.[2]

---

[1] *Рассел Б.* Человеческое познание: его сфера и границы. Пер. Н. В. Воробьёва. Под ред. А. Ф. Грязнова. М., 2000. С. 57.

[2] «В известном смысле, — пишут Л. Шерток и Р. де Соссюр, — можно сказать, что Фрейд ничего не изобрёл. Основные элементы его теории — понятие бессознательной памяти, вытеснения, роли сексуальности, значения сновидений и детских воспоминаний, — все эти явления были в конце XIX века более или менее известны... Величие Фрейда заключается в том, что ему удалось осуществить синтез всех этих элементов и тем самым выйти за рамки чисто описательного подхода, характерного для его предшественников». (*Шерток Л., Соссюр Р. де.* Рождение психоаналитика: (От Месмера до Фрейда). Пер. Н. С. Автономовой. М., 1991. С. 220.)

[3] *Фрейд З.* Толкование сновидений. М., 1913. С. 223.

Фуко, пользуясь своим археологическим «методом», обращал внимание не на намерения или практическую пользу, но на происхождение и положение в современности всяческих общественных институтов. Это касалось и психоанализа. Французские психиатры всегда связаны с административными и юридическими органами, поэтому, если они и противопоставляли себя врачебной или административной практике, на деле никогда не могли от неё освободиться. Психоанализ, изначально свободный от государственного администрирования[3] и не институциализированный, никогда не ставил вопрос о психиатрической власти, поскольку по своей сути является чисто коммерческим предприятием. Психоанализ не несёт никакого освобождения, и сама метафора освобождения в отношении психоаналитической практики представлялась Фуко неуместной. «Археология признания», распространённая на основные процедуры психоанализа, должна показать их встроенность в систему власти. Психоанализ — не перелом во властных отношениях, но их закономерное продолжение. Психоаналитики скрывают то, что является в их практике основным: стоимость лечения, решение о прохождении курса психоанализа, граница между нормой и патологией, фрейдовское представление о том, что больным является тот, кто не способен работать и заниматься сексом. Произведя археологическое исследование этих важнейших аспектов, можно установить ту механику власти, которая определяет все стороны психоаналитической практики.

---

[1] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 340.

[2] См.: *Мишель Фуко.* Ответы философа / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 184–187.

[3] Во Франции обсуждение законодательного регулирования психоаналитической практики началось только в 2004 г. См.: Правовое регулирование психоанализа во Франции. История возникновения психоанализа. (Беседа с Э. Рудинеско). Фрагменты. Пер. А. В. Дьякова // Философско-антропологические исследования. 2006. Вып. 1. С. 248–252.

Фуко говорил о психоанализе с большой осторожностью, опасаясь подстроенной Фрейдом ловушки, которая заключается в утверждении о том, что, когда дискурс исследователя проникает в сферу психоанализа, он подпадает под власть психоаналитической интерпретации. Поэтому говорить о психоанализе следует «извне», помещая психоанализ в его историю, «внутрь подпирающих его систем власти».[1]

Во Франции фрейдизм долгое время не пользовался популярностью. В медицинской среде психоанализ до Второй мировой войны практически единодушно отвергался. Однако в 1930-х гг. учением Фрейда заинтересовались интеллектуалы — сперва художники (прежде всего, сюрреалисты во главе с А. Бретоном), а затем — философы. В 1950-е гг. Лакан представил интеллигенции нового Фрейда — не врача и психоаналитика, но лингвиста и философа (как заметил М. Мерло-Понти, психоанализ не объясняет, что такое человек и не даёт возможности обойтись без философии; напротив, он весьма энергично ставит проблему человека, при решении которой без философии обойтись нельзя[2]). Такой Фрейд прижился на галльской почве. Поэтому союзником Фуко в области психоанализа совершенно правомерно оказался не Фрейд, а Лакан.

§ 6. Структурализм, постструктурализм, постмодернизм

«Постмодернизм — симптом, а не свежее решение».

Б. Латур, *«Нового времени не было»*

В своей бразильской лекции (1973 г.) Фуко говорил: «Ни Делёз, ни Лиотар, ни Гваттари, ни я — никто из нас не анализирует структуру, мы ни в коей мере не являемся "структуралистами". Если меня спросят, чем занимаюсь я и чем более успешно занимаются другие, я скажу, что мы не проводим изучение структуры. Я хотел бы поиграть словами и сказать, что мы изучаем династию. Я бы сказал, играя с греческими словами δύναμις и δυναστεϊα, что мы пытаемся выявить то, что в истории нашей культуры до последнего времени представлялось наиболее сокрытым, таинственным, глубже всего запрятанным, а именно отношения власти».[3]

Фуко, которого, по крайней мере в 1960-х гг., все считали «структуралистом», сам себя таковым никогда не признавал. Вернее, он мог признать за собой «структурализм» лишь как точку схождения с некоторыми своими современниками, которые так же, как и он, ощущали настоятельную необходимость переформулировать понятие «субъекта», отказавшись от картезианства и феноменологии. Лакан показал, что теория бессознательного несовместима с теорией субъекта, как картезианского, так и феноменологического. Леви-Строс, опиравшийся на лингвистику, пришёл к тому же заключению через этнологию. Альтюссер также подверг сомнению философию субъекта, показав, что концепция субъекта не может служить основанием марксизма.

---

[1] *Мишель Фуко.* Ответы философа / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 188.

[2] *Мерло-Понти М.* Беседа с Мадлен Шапсаль. Пер. В. М. Рыкунова // Логос. 1994. № 6. С. 34.

[3] *Фуко М.* Истина и правовые установления. Курс в Католическом епископальном университете Рио-де-Жанейро, прочитанный с 21 по 25 мая 1973 г. / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С.58–59.

По-видимому, Фуко едва ли можно считать «настоящим» структуралистом ввиду его резко отрицательного отношения к «текстуальному изоляционизму» структурализма (присущего, впрочем, и такому явному постструктуралисту, как Ж. Деррида). «Структура» для него означала не уход в пантекстуализм, но возможность типологии феноменов и событий, причём — типологии плюралистичной. Однако несомненно, что именно из структуралистской традиции проникло в его мысль критическое отношение к феноменологии и всякой вообще «антропологии». «Структуралистская революция захватила Фуко, — справедливо заметил Хабермас, — как и всех учёных его поколения; она превратила его, как и Деррида, в критика феноменологически-антропологического мышления, господствовавшего от Кожева до Сартра, и, что главное, определила его выбор методов».[1] Открещиваясь от структурализма как движения, Фуко свободно пользовался терминологией и методами структурализма.

Французские марксисты, представлявшие партийную ортодоксию, поначалу резко выступали против структурализма. Фуко подчёркивал, что эта традиция подавления структурализма партийными ортодоксами пришла на Запад с Востока, как и сам структурализм. Представляя собой возможность творческого развития, структурализм был нестерпим для сталинизма, и позиция сартровского журнала «Le Temps modernes», по словам Фуко, совпадала с «суждениями последних сталинистов и тех, кого оплачивали за разнос формализма и структурализма в хрущёвский период».[2]

Фуко всегда говорил о «структурализме» с недоверием, предпочитая выражение «структурный анализ». Эти выражения, конечно же, не синонимичны: второе гораздо шире первого. Структурный анализ предполагает отказ от всякого субстантивизма и центрированности, исследуя элементы той или иной системы в их взаимодействии и способах сочетания. Наиболее значительным выражением структурного анализа стал восточноевропейский формализм, важность которого Фуко постоянно подчёркивал. Структурализм, популярность которого в гуманитарных науках связана прежде всего с именем Леви-Строса, онтологизирует Структуру; рабочая гипотеза Леви-Строса об отражении структур родства в структурах языка здесь превратилась в метафизический догмат. Фуко неизменно открещивался от такого «структурализма». Между тем, терминология крайне расплывчата, и под «структурализмом» часто понимают структурный анализ вообще.

---

[1] *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Под ред. Е. Л. Петренко. М., 2003. С. 250.

[2] Беседа с Мишелем Фуко // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 242.

П. де Ман очень живо описывает процесс, происходивший во Франции в 1950–1960-х гг.: «В какой-то момент, после диссертации Люсьена Гольдмана по социологии янсенизма XVII века, показалось, что вперёд вырвалась социология, и имя Лукача в парижских интеллектуальных кругах стало произноситься с тем же благоговением, какое за несколько лет до того окружало фигуры Кьеркегора или Гегеля. Но вскоре появились “Печальные тропики” Леви-Строса, и антропология решительно вытеснила социологию как главный интерес литературного критика. Едва успели овладеть трудной терминологией родовой интерсубъективности, как на горизонте уже появилась лингвистика с ещё более устрашающим техническим жаргоном. А благодаря косвенному влиянию Жака Лакана вновь вернулся психоанализ, который многим критикам показался вполне созвучным их собственным устремлениям».[1] По большому же счёту, речь шла о попытке сформировать общую методологию наук о человеке. Структурализм, большую роль в практике которого играла литературная критика, как раз и стал такой попыткой.

Если философы-экзистенциалисты быстро охладели к структурализму, чувствуя в нём конкурента и потенциального противника, то марксисты в 1960-х воспринимали это новое на тот момент течение с энтузиазмом.[2] В апреле 1968 г. журнал «La Nouvelle critique» даже организовал в Клюни коллоквиум по проблемам взаимоотношения лингвистики и литературы, в котором активно участвовали «телькелисты».[3] Впоследствии большинство структуралистов (и особенно «телькелисты») сменили свои позиции и пришли к отрицанию литературы и критике русского формализма. Параллельно с такими теоретическими переменами произошла и политическая переориентация, выразившаяся прежде всего в разочаровании в маоизме и коммунистическом движении вообще.

---

[1] *Ман П., де.* Критика и кризис / Слепота и прозрение. Пер. Е. В. Малышкина. СПб., 2002. С. 14.

[2] «Поразительна связь между подъёмом структурализма и спадом экзистенциализма, — отмечал французский коммунист Г. Бесс. — Мы полагаем, что обращение к “структуре” может стать плодотворным, если поможет этим интеллигентам сделать шаг вперёд к усвоению объективной концепции действительности. В свою очередь, марксистам следует оценить все возможности использования понятия “структура”». (*Бесс Г.* Роль марксистско-ленинской философии в идеологической борьбе // Коммунист, 1968. № 8. С. 22.)

[3] См.: «Linguistique et littérature». Colloque de Cluny // La Nouvelle critique, 1968. Novembre, numéro spécial.

Опираясь на лингвистическую теорию Соссюра и его последователей, структуралисты выработали своеобразную глобальную методологию, претендующую на применимость во всех областях научного знания.

По справедливому замечанию В. Декомба, «структуралистской философии, которую можно было бы определить и противопоставить, например, феноменологической школе, не существует. В конечном итоге "структурализм" есть лишь название научного метода»[1]. Поясняя сущность этого метода, Декомб пишет: «Невозможно говорить о структуре отдельного объекта — текста, института. Структурирована не сама вещь... но структура, репрезентацией которой может считаться данная вещь и которая сопоставима с другими структурами»[2]. В 1963 г., т. е. в свой «средний» период, Р. Барт утверждал, что «при современном состоянии вещей лингвистика, наряду с экономикой, является прямым воплощением науки о структуре»[3] — и в те времена многие считали так же.

Ж. Делёз в своей энциклопедической статье «По каким критериям узнают структурализм?»[4] также говорит о принципиальной связи структурализма с теорией знаков: «Правильно считают лингвистику источником структурализма: не только Соссюра, но также Московскую школу и Пражский кружок. И если структурализм распространяется затем на другие области, то... речь идёт не об аналогии: это происходит не для того, чтобы внедрить методы, "эквивалентные" имевшим ранее успех в анализе языка. В действительности существуют только языковые структуры, будь то эзотерический язык или даже невербальный. Структура бессознательного есть лишь в той мере, в какой бессознательное говорит и является языком. Структура тела — лишь в той мере, в какой тела полагаются говорящими, с языком, являющимся языком симптомов. Даже вещи имеют структуру, поскольку они содержат в себе тихий дискурс, который представляет собой язык знаков».[5] Делёз предлагает различать структурализм по следующим критериям: 1) открытие и признание царства *символического* (если «реальное» и «воображаемое» были знакомы предшествующей философии, от романтизма до фрейдизма, то «символическое» открыл только

---

[1] *Декомб В.* Современная французская философия. С. 77.

[2] Там же. С. 86.

[3] *Барт Р.* Структурализм как деятельность. Пер. А. Н. Безменовой / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 253. При этом, впрочем, Барт признаёт, что структурализм — «не школа и даже не течение... , поскольку большинство авторов, обычно объединяемых этим термином, совершенно не чувствуют себя связанными между собой ни общностью доктрины, ни общностью борьбы». (Там же.)

[4] *Deleuze G.* A quoi reconnait-on le structuralisme ? // La Philosophie en XX siécle. Sous la direct. de François Châtelet. Paris, Marabout, 1979.

[5] *Делёз Ж.* По каким критериям узнают структурализм? С. 134.

Ж. Лакан); 2) локализация и пространственность знаков[1]; 3) соответствие единичностей дифференциальным отношениям; 4) различие и различение в структуре; 5) серийность как наличие двух серий; 6) присутствие «пустой клетки» — смысла — между сериями; 7) существование «нового субъекта» как практическое следствие структурализма[2]. Надо сказать, что Делёз здесь говорит, скорее, о таком структурализме, каким он хотел бы его видеть.

О неопределённости структурализма говорит и Ж. Деррида: он считает, что «структуралистское нашествие» свидетельствует прежде всего о «приключении взгляда, о переменах в самой манере ставить вопрос перед любым объектом»[3]. «Узнать, почему мы говорим “структура”, значит узнать, почему мы не хотим больше говорить “эйдос”, “сущность”, “форма”, Gestalt, “совокупность”, “композиция”, “сочетание”, “конструкция”, “соотношение”, “целостность”, “Идея”, “организм”, “состояние”, “система” и т. д.».[4] Литературная критика, считает Деррида, в любую эпоху по самой своей сути и предназначению является структуралистской, только прежде она этого не понимала, а теперь понимает и потому осмысляет свои понятие, систему и метод. Это «структуралистское беспокойство» о собственном методе и конструкции декларируют и Р. Барт, и Ю. Кристева, и многие другие.

Р. Барт «структуралистского периода» (1963), считал, что структурализм не является ни школой, ни течением, так что нет никаких оснований сводить его к чисто научному мышлению. Барт полагает, что «существуют такие писатели, художники, музыканты, в чьих глазах оперирование структурой (а не только мысль о ней) представляет собой особый тип человеческой практики»; таких аналитиков и творцов следует объединить под общим понятием «структуральный человек»: «человек этот определяется не своими идеями и не языками, которые он использует, а характером своего воображения или, лучше сказать, способности воображения, иными словами, тем способом, каким он мысленно переживает структуру»[5]. Целью любой структуралистской деятельности, считает Барт, является воссоздание «объекта» таким образом, чтобы в этой реконструкции обнаружились правила его функционирования, т. е. «функции». Поэтому «структура — это...

---

[1] Там же. С. 139–140. Дальше Делёз поясняет: «Структурализм неотделим от новой трансцендентальной философии, где места берут верх над тем, что их заполняет». (Там же. С. 140–141.)

[2] «...Существует структуралистский герой: ни Бог, ни человек, ни личный, ни универсальный, он — без тождества, сделанный из неперсональных индивидуальностей и до-индивидуальных единичностей. Он обеспечивает расщепление структуры, затронутой избытком или недостатком...» (Там же. С. 172.)

[3] *Деррида Ж.* Сила и значение. Пер. С. Фокина / Письмо и различие. С. 7.

[4] Там же. С. 8.

[5] *Барт Р.* Структурализм как деятельность. Пер. Н. А. Безменовой / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 254.

отображение предмета, но отображение направленное, заинтересованное, поскольку модель предмета выявляет нечто такое, что оставалось невидимым, или, если угодно, неинтеллигибельным, в самом моделируемом предмете»; иными словами, речь идёт о порождении интеллигибельности объекта. Обобщая, Барт говорит, что «объектом структурализма является не человек-носитель бесконечного множества смыслов, а человек-производитель смыслов, так, словно человечество стремится не к исчерпанию смыслового содержания знаков, но единственно к осуществлению того акта, посредством которого производятся все эти исторически возможные, изменчивые смыслы. Homo significans, человек означивающий, — таким должен быть новый человек, которого ищет структурализм»[1]. Так что структурализм оказывается деятельностью, которая отождествляет акт создания произведения с самим произведением. В интервью журналу «Tel Quel»[2] (1963) Барт пояснял, что речь идёт о попытке «создать науку, которая сама включалась бы в состав своего объекта»[3]. «Вокруг структурализма, — резюмирует П. Серио, — сформировалось новое размышление над “письмом” (l'écriture), которое объединяло лингвистику, психоанализ Лакана и философию Альтюссера».[4]

У. Эко, размышляя о причинах частого отождествления семиологии и структурализма, говорит, что «во Франции... возобладало желание скрыть тот факт, что структурализм это метод, и очень плодотворный, выдав его — более или менее осознанно — за некую философию, видение мира, онтологию».[5] В то время как у Леви-Строса во всех работах присутствует «соблазн онтологизма», Деррида, Фуко, а чуть позже и Делёз создали некую «антионтологию», причём исходной позицией для них послужила критика структуралистской онтологии. Структурализм гипостазировал в качестве философской истины то, что первоначально было оперативной гипотезой: мыслительные операции воспроизводят реальные отношения, а законы природы изоморфны законам мышления. Именно так, говорит Эко, мыслит Леви-Строс, когда выявляет в любом мифе элементарную структуру, априорно являющуюся структурой всякой умственной деятельности, а потому и структурой Духа. Так бинарный принцип, первоначально бывший рабочим инструментом логики кибернетического моделирования, становится философским принципом. Однако, если предположить, что Структура как Пра-Система действительно существует, она 1) не может быть системой или структурой и 2) её нельзя ни увидеть, ни определить. Иными словами, философским следствием признания существования Структуры должно быть отрицание структурного метода познания реальности[1], а принятие идеи бинарной оппозиции в качестве метафизического принципа приводит к отмене самого понятия структуры. Таким образом, считает Эко, структурализм не мог не превратиться из метода в онтологию.

---

[1] Там же. С. 259.

[2] *Barthes R.* Littérature et signification // Tel Quel, 1964. № 16. (*Barthes R.* Littérature et signification / Essais critiques. P., 1964. P. 258–276.)

[3] *Барт Р.* Литература и значение. Пер. С. Н. Зенкина / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 295.

[4] *Серио П.* Как читают тексты во Франции. Пер. И. Н. Кузнецовой // Квадратура смысла: (Французская школа анализа дискурса). Под ред. П. Серио. М., 1999. С. 18–19.

[5] *Эко У.* Отсутствующая структура. С. 6.

Изучение систем родства у «первобытных» народов позволило Леви-Стросу выявить аналогию культуры с фонологическими системами: он установил, что родство само по себе является системой общения. Структуры родства, аналогичные структурам языка, о которых говорит Леви-Строс, предполагают идею кода — формального соответствия между специфическими структурами, строго независимого от наблюдателя. Это привело Леви-Строса к мысли о том, что язык представляет собой объективное социальное явление. Следует отметить, что изначально подход Леви-Строса не был строго научным. Французский этнолог много говорит о причинах, побудивших его к занятиям этнологией. Весьма образно и вместе с тем чётко обозначил его исследовательскую интенцию М. Мерло-Понти: «Когда Леви-Строс оставил Европу и отправился в Южную Америку на поиски симпатичных ему обществ, он стремился к непосредственной красоте, невинности и природе, действуя как поэт или человек бунтующий. Из этой авантюры, как, впрочем, и из любой вещи, можно сделать философию».[2] Леви-Строс не пытался оставаться на позициях строгой науки во что бы то ни стало. Однако для того, чтобы сформулировать свой новый, возникший благодаря контактам с традиционными культурами, взгляд на человеческую культуру вообще, он с необходимостью должен был прибегнуть к гипотетическим конструкциям. Эти конструкции в руках «позднего» Леви-Строса и его последователей из гипотетических стали превращаться в аксиоматические.

Лингвистика, говорит Леви-Строс, принадлежит к числу социальных наук, причём её успехи превосходят успехи всех прочих наук этой области. Только лингвистика, по его мнению, и может претендовать на звание науки, поскольку ей удалось выработать позитивный метод и установить природу изучаемых ею явлений.[3] Подлинным переворотом в лингвистике была фонология Н. Трубецкого, метод которого можно свести к четырём положениям: 1) фонология переходит от изучения сознательных лингвистических явлений к исследованию их бессознательного базиса; 2) фонология не рассматривает члены отношения как независимые сущности, но берёт за основу своего анализа именно отношения между ними; 3) фонология вводит понятие системы; 4) фонология стремится к открытию общих законов.[1] Так социальной науке впервые удаётся выявить «отношения». Исследование систем родства, которым занимался Леви-Строс, сходно с фонологией: «как и фонемы, термины родства являются ценностными элементами; как и первые, они обретают эту ценность лишь потому, что они сочетаются в системы; “системы родства”, как и “фонологические системы”, были выработаны человеческим духом на уровне бессознательного мышления».[2] Таким образом, через изучение систем родства Леви-Строс рассчитывает прийти к неким «общим» законам, действенным для всех социальных наук. Здесь, собственно, и лежит начало леви-стросовского структурализма: «Термины родства, — говорит он, — существуют не только социологически: это также элементы речи».[3] При этом Леви-Строс признаёт, что приёмы и методы фонологии нельзя механически перенести в этнологию. На уровне словаря, как учит лингвистика, нет обязательных отношений. Поэтому между системой наименований и системой установок, к которой сводятся в примитивных обществах структуры родства, существует глубокое различие. Однако в то же время Леви-Строс поддерживает гипотезу о наличии функционального соотношения между двумя этими системами. Подчеркнём ещё раз: это всего лишь гипотеза, но впоследствии она приобретёт статус постулата.

---

[1] Там же, С. 12.

[2] *Мерло-Понти М.* Беседа с Мадлен Шапсаль. Пер. В. М. Рыкунова // Логос. 1991. № 2. С. 32.

[3] *Леви-Строс К.* Структурная антропология. Пер. под ред. В. В. Иванова. М.: «ЭКСМО-Пресс», 2001. С. 37.

Развивая идею переноса фонологического подхода на этнологию, Леви-Строс призывает «рассматривать брачные правила и системы родства как некий язык, т. е. как множество операций, обеспечивающих возможность общения между индивидами и группами индивидов».[4] Сообщение, считает Леви-Строс, может «состоять» из женщин группы, которые циркулируют между кланами или семьями подобно тому, как в языке слова группы циркулируют между индивидами. Итак, Леви-Строс уже не сомневается в том, что между структурами родства и структурами языка существует формальное соответствие. Но он идёт ещё дальше, выдвигая гипотезу о том, что структуры родства и языка связаны с аналогичными бессознательными структурами.[5] Это, опять-таки, гипотеза, которую невозможно подтвердить наблюдениями, но очень скоро, несмотря на все оговорки, Леви-Строс убедит себя в её истинности, и она примет, выражаясь на спинозистский лад, форму «самоочевидной истины». И даже более того: Леви-Строс говорит о том, что всякая символизация основана на преобразовании чувственного опыта средствами семиотических систем. Основатель структурализма ссылается здесь на Маркса, писавшего о том, что благородные металлы были выбраны в качестве эталонов ценности не только в силу их «естественных» свойств, но и в силу их «эстетических свойств»: золото и серебро представляются человеку неким «естественным светом», добытым из-под земли.[1] Иными словами, Леви-Строс усматривает структуру не в культуре, а гораздо глубже — чуть ли не на уровне физиологии восприятия.

---

[1] См.: *Troubetzkoy N.* La phonologie actuelle.

[2] *Леви-Строс К.* Структурная антропология. С. 40.

[3] Там же. С. 43.

[4] Там же. С. 66.

[5] Там же. С. 68.

Занимаясь изучением мифологического описания мира у этносов, находящихся на «первобытной» стадии развития, Леви-Строс пришёл к убеждению, что «Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от неё отличается».[2] Прогресс происходит не в мышлении, а в том мире, в котором живёт человечество, мыслящее всегда одинаково «хорошо». Это привело Леви-Строса к идее «структуры», общей для человечества и организованной по «сверхъязыковому» принципу.

Особенно резко выступил против антиисторицизма Леви-Строса Ж.-П. Сартр, заявивший, что структурализм во многом способствовал дискредитации истории. Сартр никак не может согласиться с тем, что субъект поглощён структурой и что человеческая культура всегда неизменна. Философия, считает Сартр, есть попытка осмыслить существование субъекта в структуре как порядке, а Леви-Строс как раз делает это осмысление невозможным.[3] Леви-Строс ответил на это заявлением о том, что структурализм — не философская доктрина, а метод моделирования социальных фактов, за которыми исследователь пытается открыть неизменные символические структуры.[4] «Мы вовсе не занимаемся историей, но считаем, что за ней сохраняются её права», — сказал Леви-Строс в своей инаугурационной лекции в Коллеж де Франс.[5]

Возможно, Сартр не совсем прав в своей критике, ведь Леви-Строс не призывал вообще отказаться от истории. Однако знаменитый философ-экзистенциалист подчеркнул очень важный момент леви-стросовского структурализма: действительно, структура целиком и полностью поглотила субъекта. Вернее даже, на месте субъекта оказалась структура, которую можно (или нельзя, как позже показали постструктуралисты) изучать. Таким образом, Леви-Строс оказывается предшественником Фуко сразу в двух аспектах — в концепции «смерти субъекта» и в построении дискретной модели истории. И неудивительно, что чуть позже Фуко подвергся тем же самым нападкам всё от того же Сартра.

---

[1] *Маркс К.* К критике политической экономии / Собр. соч. Т. 13. М., 1959. С. 136.

[2] Там же. С. 240.

[3] J. P. Sartre répond // L'Arc. 1966. № 30. P. 95.

[4] *Lévi-Strauss.* A contre-courant // Le Nouvel Observateur. 1967. № 115. P. 32.

[5] *Леви-Строс К.* Предметная область антропологии: (Инаугурационная лекция, прочитанная 6 января 1960 г. г-ном Клодом Леви-Стросом при открытии кафедры социальной антропологии в Коллеж де Франс) / Путь масок. Пер. А. Б. Островского. М., 2000. С. 368.

Когда Фуко пытался разместить самого себя в этой истории, обращавшейся вокруг формализма и структурализма, он подчёркивал политический аспект движения:

> Стоит отметить, что формализм зачастую был связан с политическими ситуациями и даже политическими движениями. Стоило бы проследить тесную связь русского формализма с Русской революцией... Меня поражает то, насколько структуралистское движение во Франции и вообще в Западной Европе в 1960-х гг. стало отражением происходившего в середине 50-х — начале 60-х в восточных странах — особенно в Чехословакии — освобождения от догматического марксизма; в то время как в странах вроде Чехословакии наблюдалось возрождение старой традиции довоенного европейского формализма, в Западной Европе мы стали свидетелями рождения того, что получило известность как «структурализм», каковой, как мне представляется, был новой модальностью формалистских мышления и метода исследования.[1]

В первой половине XX в. формализм был тесно связан с революционным движением, однако впоследствии догматическому марксизму, как на Востоке, так и на Западе, удалось сокрытие этого революционного потенциала. Мы помним, как в Венгрии Фуко не разрешили говорить о структурализме, поскольку здесь он считался антимарксистским и реакционным учением. Венгерские марксисты-ортодоксы очень ясно видели в структуралистских идеях угрозу своему догматизму. Ведь даже Лукач в те времена отрёкся от своих ранних работ. Структурализм вдохновлялся идеями формализма и, как заметил Фуко, «в некоторых странах Восточного блока и даже во Франции можно было видеть людей, ведущих подрывную работу против догматического марксизма, используя анализ, явно инспирированный формализмом».[2]

Французский структурализм 1950–60-х гг. не был закрытой школой, он сосуществовал с не менее популярными в те годы марксизмом и феноменологией. Позволим себе привести большой фрагмент из интервью Фуко с Жераром Руле, в котором философ детально описывает ситуацию и говорит о своём месте в этом движении:

---

[1] Critical Theory / Intellectual History (interview with G. Roulet) // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 18.

[2] Ibid. P. 19.

Фуко: ...То, что происходило во Франции и в других странах в 1968 г., чрезвычайно интересно и в то же время весьма неоднозначно — и интересно именно в силу неоднозначности. Это были движения, которые зачастую ссылались на марксизм и в то же время настаивали на необходимости жёсткой критики догматического партийного марксизма. Студенческие движения развивались в диапазоне между определёнными разновидностями не-марксистской мысли и ссылками на марксизм; эти движения порой подхватывали революционный марксистский дискурс, но в то же время вдохновлялись антидогматическим насилием, вступавшим в противоречие в этим дискурсом.

Ж. Руле: Антидогматическое насилие искало авторитеты...

Фуко: И при случае находило их в злостном догматизме.

Ж. Руле: У Фрейда или в структурализме.

Фуко: Именно. Таким образом, я хотел бы пересмотреть историю формализма и поместить незначительный эпизод структурализма во Франции — относительно короткий и с размытыми очертаниями — в рамки крупного феномена формализма в XX столетии, столь же значительный для своего времени, как романтизм или даже позитивизм в XIX в.

Ж. Руле: К позитивизму мы ещё вернёмся. А пока я хотел бы проследить эту французскую эволюцию, образ которой вы набросали: сеть отсылок (как догматических, так и вдохновляемых стремлением к анти-догматизму) к Марксу, Фрейду и структурализму, в надежде обрести в таких людях, как Лакан, фигуру, способную положить конец синкретизму и объединить противоположности. Это стремление, помимо всего прочего, породило знаменитый ответ Лакана студентам в Венсенне, который звучал примерно так: «Вы хотите объединить Маркса и Фрейда. Психоанализ может объяснить вам, что вы ищете Господина; и вы получите своего Господина!» — очень жёсткая отповедь этой попытке объединения. Я читал в книге Винсента Декомба «Тождественное и иное», с которой вы, конечно же, знакомы...

Фуко: Нет, я знаю о её существовании, но не читал её.

Ж. Руле: ...Что необходимо было дождаться 1972-го года, чтобы реализовать стремление объединить марксизм и фрейдизм, и что оно было реализовано Делёзом и Гваттари, выходцем из лакановской школы.[1] Когда-то я взял на себя смелость написать, что все мы вышли из этой бесплодной попытки комбинации и двинулись по пути, который критиковал Гегель. Иными словами, мы пришли к третьей фигуре — к Ницше, — отказавшись от бесплодных попыток синтеза и предпочтя его невозможной комбинации Маркса и Фрейда. Так или иначе, Декомб считает, что эта тенденция поворота к Ницше появилась в 1972 г. А вы как считаете?

---

[1] Ж. Руле имеет в виду следующий пассаж: «...Союз Маркса и Фрейда, т. е. политики и желания, утверждался в качестве предварительного условия критикой лаканизма. И опубликованный в 1972 г. в соавторстве с выходцем лакановской школы Феликсом Гваттари “Анти-Эдип” Делёза сразу же имел огромный успех в общественном мнении лишь потому, что удовлетворял этому условию».

Фуко: Нет, я не думаю, что это так. Прежде всего, вы меня знаете. Я всегда с подозрением относился к тем формам синтеза, которые разделяют такое французское течение, как фрейдо-марксизм, и Ницше. Начиная с 1945 г. в силу целого ряда политических и культурных причин марксизм во Франции стал своего рода горизонтом, который, как думал в то время Сартр, невозможно было преодолеть. Это был совершенно замкнутый горизонт, и очень внушительный. Кроме того, нельзя забывать, что в 1945–1955 гг. весь Французский университет — новый университет, в противоположность университету традиционному, — был озабочен построением не фрейдо-марксизма, но гуссерлиано-марксизма: наведением мостов между феноменологией и марксизмом. Именно вокруг этого происходили дебаты и на это были направлены усилия многих людей. Мерло-Понти и Сартр, двигавшиеся от феноменологии к марксизму, работали именно в этом направлении. Также и Дезанти...

Ж. Руле: Дюфрен и даже Лиотар.

Фуко: И Рикёр, который, конечно же, был не марксистом, а феноменологом, которому не было никакого дела до марксизма... Сперва они пытались скрестить марксизм и феноменологию, а потом начала развиваться разновидность структурального мышления — структурный метод, и мы увидели, что структурализм занял место феноменологии и стал сближаться с марксизмом. Это было движение от феноменологии к марксизму, и по существу оно обращалось вокруг проблемы языка. Я думаю, это и был критический момент: Мерло-Понти обратился к языку. И, как вы знаете, поздние работы Мерло-Понти посвящены этому вопросу. Я хорошо помню те лекции, на которых Мерло-Понти заговорил о Соссюре, который, хотя и умер пятьдесят лет назад, во Франции был известен только лингвистам и филологам, а культурная публика ничего о нём не знала. Таким образом, возникла проблема языка, и было понятно, что феноменология не могла конкурировать со структурным анализом в прояснении эффектов значения, которое могла дать только структурная линг-

---

(*Декомб В.* Современная французская философия. С. 165.) В данном случае к словам Декомба надо относиться с некоторой осторожностью: во-первых, он преуменьшает роль Гваттари в выработке концептов и написании «Анти-Эдипа», а во-вторых, хотя Гваттари и был учеником Лакана и даже проходил у него курс психоанализа, к началу 1970-х гг. он подверг Лакана жёсткой критике.

вистика, где субъект (в феноменологическом смысле) никак не влиял на формирование значений. Совершенно естественно, что место феноменологии, дискредитированной своей неспособностью обратиться к языку, занял структурализм. Именно так я вижу этот процесс. Кроме того, психоанализ — в значительной степени благодаря Лакану — также поднял проблему, хотя и совсем другого рода. Ведь феноменология ничего не могла сказать о бессознательном; самым веским аргументом, по крайней мере для французов, было то, что Сартр и Мерло-Понти — я уж не говорю о других — постоянно скатывались к тому, что представлялось им позитивизмом, механицизмом или фрейдовской «причинностью», пытаясь найти основания конституирования субъекта. И когда Лакан в то самое время, когда был поднят вопрос о языке, заметил: «Что бы вы ни делали, бессознательное никогда не редуцируется к эффектам значения, к которым так чувствителен феноменологический субъект», он обозначил проблему, совершенно противоположную той, что занимала лингвистов. Феноменологический субъект ещё раз был дискредитирован психоанализом, так же как и лингвистической теорией. В этой ситуации делается понятным высказывание Лакана о том, что бессознательное структурировано как язык. Всем было ясно, что речь идёт о той же самой проблеме. Так появился фрейдо-структуралистский марксизм; вместо феноменологии, дискредитированной по причинам, которые я только что обозначил, с марксизмом стали флиртовать другие. Только что-то не ладилось. Конечно, я говорю так, словно речь идёт о некоем общем движении. То, что я описываю, действительно происходило, и многие были вовлечены в это движение; но были и те, кто не следовал ему. Я говорю о тех, кто занимался историей науки — эта традиция очень влиятельна во Франции со времён Конта. Во Французском университете — новом Французском университете — был чрезвычайно влиятелен Кангийем. Многие из его студентов не были ни марксистами, ни фрейдистами, ни структуралистами. И здесь я говорю о самом себе.

Ж. Руле: Вы были одним из этих людей?

Фуко: Я никогда не был фрейдистом, я никогда не был марксистом, и я никогда не был структуралистом.[1]

В соответствии с тем видением, которое предлагает Фуко, интеллектуальные движения 1960-х гг. были результатом неудовлетворённости феноменологической теорией субъекта. Однако стоит взглянуть на это движение в более широкой перспективе: эти «интеллектуальные движения» были поиском возможностей уйти от модернистского проекта знания и культуры, завершением которого явилась феноменология. По Европе бродил призрак постмодернизма.

---

[1] Critical Theory / Intellectual History (interview with G. Roulet) // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 19–22. В одном интервью Фуко выразился ещё резче: «Я прямо обвиняю во лжи, в наглой лжи, таких людей, как Пиаже, которые говорят, что я структуралист. Слова Пиаже — или ложь, или глупость — я оставляю за ним право выбора». (*Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 89).

Фуко принято считать одним из столпов постмодернизма в философии или, по крайней мере, говорить, что последний период в его творчестве был «постмодернистским». Этот вопрос весьма сложен и столь же неоднозначен, как и вопрос об отношении Фуко к структурализму. Никакого отношения к «культуре постмодерна» (если понимать под этим тенденции в искусстве 1980-х гг.) Фуко не имеет. Говорить здесь можно лишь о том «постмодернизме», или «постмодерне», образ которого предложил Ж.-Ф. Лиотар.

В эпоху постмодерна, говорит Лиотар, «великий рассказ» утратил своё правдоподобие. По мере вхождения общества в постиндустриальную эпоху, а культуры — в эпоху постмодерна — меняется статус знания. Во второй половине XX века передовые науки и техники работают с языком, т. е. со всевозможными знаковыми системами. Модификации операций получения знания изменяют сам статус знания: все элементы знания, не поддающиеся операционализации, будут отброшены, а направления новых исследований должны будут подчиниться условию переводимости знания на «машинные» языки. Это ведёт к экстериоризации знания относительно «знающего», так что модернистский принцип, согласно которому получение знания неотделимо от формирования разума и личности познающего, выходит из употребления. Знание приобретает «стоимостную форму», производится для продажи и потребляется, перестаёт быть самоцелью и теряет потребительную стоимость. Изменение природы знания может оказать влияние и на отношения государства с гражданским обществом: государство больше не может выступать «собственником» знания. А это ведёт к обратному воздействию на знание: модель «знание/незнание» становится моделью «знание к оплате / знание к инвестиции». Таким образом, вопрос о знании становится вопросом об управлении. «...Сетовать на “утрату смысла” в эпоху постмодерна, — говорит Лиотар, — значит сожалеть, что знание больше не является нарративным».[1]

«Недоверие к нарративам», имплицитно присутствующее в работах Фуко, весьма убедительно показывает Дж. Батлер. Генеалогия субъекта как критической категории, говорит она, показывает, что субъект не прямо отождествляется с индивидом, но есть скорее лингвистическая категория, структура в постоянном формировании. Индивид занимает зону субъекта (причём именно в этом акте субъект возникает как «зона») и познаваем лишь в той степени, в какой он становится в языке. Таким образом, субъект есть лингвистическая возможность для индивида достичь познаваемости и стать деятельным. Однако к понятию индивида невозможно обратиться, не обратившись сперва к статусу индивида как субъекта. Нарратив, повествующий о субъекции, предполагает существование того самого субъекта, которому он должен дать объяснение. Субъект утрачивает себя, чтобы рассказать историю о своём становлении, но, рассказывая эту историю, он занимается поиском объяснений тому, что нарративная функция полагает уже понятным.[1] Кроме того, это предполагает, что между грамматикой и онтологией существует миметическое отношение. Так что нарратив, повествующий о происхождении субъекта, есть лишь литературная фикция.[2] Действительно, парадоксальность таких схем для Фуко совершенно прозрачна, и оснований доверять нарративам у него нет.

---

[1] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. Пер. Н. А. Шматко. М.; СПб., 1998. С. 68.

Однако Фуко склонен переводить проблему в иное русло, буквально трактуя вопрос о «пост-современности». Стиль его мышления и искренность непонимания того, что подразумевают под расхожим словечком «постмодерн», выразились в беседе с Ж. Руле:

> **Фуко**: Что подразумевают под пост-современностью? Я не в курсе.
>
> **Ж. Руле**: ...Хабермас возводит термин «пост-современность» к французской традиции, как он выражается в своём тексте о пост-современности, «идущей от Батая к Деррида через Фуко». В Германии этот вопрос очень важен, ибо размышления о современности имеют там давнюю традицию — начиная с Вебера. Что такое пост-современность в том аспекте, который нас здесь интересует? Главным образом это идея современности, разума, которую мы находим у Лиотара: «великий рассказ», от которого мы наконец-то освободились, пробудившись. Пост-современность — это ломка определённого типа разума, делёзианская шизофрения. Пост-современность позволяет увидеть, что в истории разум был лишь одним среди многих рассказов; конечно, великим рассказом, но лишь одним из многих, и теперь ему на смену могут прийти другие рассказы. Говоря вашими словами, разум — лишь одна из форм воли к знанию. Вы согласны с тем, что принадлежите к этому течению? Располагаете ли вы себя в границах этого движения, и если да, то каким образом?
>
> **Фуко**: Должен признать, что мне трудно ответить на это. Прежде всего потому, что я никогда толком не понимал, что подразумевается под словом «современность». В случае Бодлера всё ясно, но после него, мне кажется, смысл стал теряться. Я не знаю, что понимают под современностью немцы. Американцы планировали семинар

---

[1] *Батлер Дж.* Психика власти: теории субъекции. Пер. З. Баблояна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: «Алетейя», 2002. С. 23.

[2] Там же. С. 106.

с моим участием и с участием Хабермаса. Хабермас предложил для семинара тему «современность». Я испытываю трудности, поскольку я не совсем улавливаю, что бы это могло значить, хотя само слово простое; всегда ведь можно использовать произвольный ярлык. И тем не менее, я не улавливаю, какие проблемы обозначаются этим термином, и какое отношение они имеют к людям, существующим в «пост-современности». Я отчётливо понимаю, какая проблема стоит за тем, что известно как структурализм, и совсем не понимаю, что за проблему поднимают люди, которых называют постмодернистами или постструктуралистами.

Ж. Руле: Очевидно, отсылка к современности или её противоположности не только неоднозначна, но фактически ограничивает современность. Современность также имеет несколько определений: определение историков, определение Вебера, определение Адорно, Беньямина и Бодлера, о котором вы упомянули. Таким образом, существует множество референций. Хабермас, в противоположность Адорно, отдаёт предпочтение разуму, т. е. веберовскому определению современности. Именно в этом смысле он видит в постсовременности крах или разрушение разума и позволяет себе декларировать, что одна из форм пост-современности — та, что соотносится с веберовской дефиницией — представляет собой течение, рассматривающее разум как одну из многих форм воли к знанию — великий рассказ, существующий наряду с прочими.

Фуко: Это не моя проблема, поскольку я не готов идентифицировать разум как таковой со всем многообразием форм рациональности, которые доминируют (в любой конкретный момент, в нашу эпоху или совсем недавно) в типах знания, формах техники и способах управления или подавления — в тех областях, где мы можем наблюдать все основные проявления рациональности. Я оставляю в стороне проблему искусства. Она слишком сложна. По-моему, разум не сводится к какой-либо конкретной форме рациональности. Поэтому не стоит утверждать, что те формы рациональности, которые доминировали в тех трёх секторах, о которых я упомянул, находятся в процессе разрушения и исчезновения. По-моему, происходит не исчезновение, но множественные трансформации, поэтому я не вижу, почему мы должны называть эту трансформацию крушением разума. Постоянно возникают другие формы рациональности. Так что нет никаких оснований утверждать, что разум — это долгий рассказ, который теперь окончен, и что на смену ему идёт новый рассказ.[1]

---

[1] Critical Theory / Intellectual History (interview with G. Roulet) / / *Michel Foucault*. Politics. Philosophy. Culture. P. 33–35.

Разговоры о «постмодерне» видятся Фуко продолжением старинной традиции напыщенных разглагольствований о своём времени как о «самом главном», «переломном», «последнем» и т. п. Противоядие подобным пустословиям он находит у Ницше, который учил, что то время, в которое мы живём, не уникально, т. е. не является ни «началом», ни «концом». Историческая и философская скромность заставляет Фуко говорить, что наше время — такое же, как и все другие времена, и в то же время — такое же уникальное и своеобразное, как и все другие времена. Что же касается критики метанарративов — Фуко нашёл её у Канта и Ницше, а не у «постмодернистов».

Весьма примечательно высказывание Л. Шавье: «Люди спорят о том, был ли Фуко постмодернистом; если мы используем определение постмодернизма, данное Лиотаром, то увидим, что в начале книги “Рождение клиники” Фуко делает отчётливо постмодернистское заявление. Лиотар определяет постмодернизм как скептицизм по отношению к метанарративам. Иными словами, это скепсис по отношению ко всем великим теориям, полагающим, что они сказали последнее слово... Модернисты, говорит Лиотар, верили в метанарративы. Они думали, что нашли окончательно верную теорию, но постмодернисты не столь доверчивы»[1]. Всё это, безусловно, верно, однако можно ли в отношении философа, тем более такого противоречивого, как Фуко, опираться на «характер» тех или иных его деклараций? На наш взгляд, самым справедливым в отношении творчества Фуко будет отказаться от окончательной интерпретации, оставляя при этом возможность для интерпретаций частных. Сам он на посвящённом Ницше коллоквиуме в Руайомоне говорил о том, что интерпретация никогда не может быть завершена, поскольку интерпретировать нечего: нет никаких «первых» объектов интерпретации, поскольку всё, с чем мы имеем дело, уже представляет собой интерпретацию; каждый знак представляет собой не открытую для интерпретации вещь, но интерпретацию других знаков. И в самом деле, искать «первичную интенцию» Фуко-автора — дело совершенно безнадёжное, быть может, не только и не столько потому, что его «подлинная» фигура слилась с поистине огромным количеством интерпретаций до полной неразличимости, но потому, что такой «подлинной» и «изначальной» интенции, в которую верят феноменологи и герменевты, попросту не существует.

---

[1] *Shawver L.* Notes on reading the Birth of the Clinic. 1998. http://www.california.com/~rathbone/foucbc.htm.

ГЛАВА 3. О МЕТОДЕ ФУКО

> «Окончив постройку дома, замечаешь, что при этом незаметно научился кое-чему, что непременно нужно было знать, прежде чем начинать постройку».
>
> Ф. Ницше, «*По ту сторону добра и зла*».

Самый, пожалуй, проблемный вопрос, связанный с творчеством Фуко, есть вопрос о методе. В зависимости от целей исследователя и перспективы он формулируется двояко: 1) каким методом пользовался Фуко в своих работах?; 2) можем ли мы воспользоваться его методом, применив его к иному материалу? Ответы, опять-таки, сводятся к двум вариантам: 1) да, метод у Фуко есть, его можно вычитать непосредственно из его текстов и применять к любому историческому материалу; 2) никакого строгого метода у Фуко нет, его тексты — плод его эрудиции и «пойетических» усилий, а потому мы не находим у него ничего, что могло бы послужить методом для других исследований.[1] И та, и другая точки зрения представляются нам в равной степени неверными. Во-первых, Фуко пользовался многими различными методами, и все его книги в определённом смысле являются методологическими, вот только метод не предшествует его исследованиям, но обретается в них. Нет ничего более чуждого Фуко, чем универсализм, претендующий на выработку общей методологии, действенной если не на все времена и повсеместно, то хотя бы в конкретной точке пространства и времени. Во-вторых, Фуко предложил нам такое видение «исторического факта», которым мы не только можем, но и по необходимости должны после его работ пользоваться, хотя бы и негативно. В-третьих, сам Фуко отказался понимать метод телеологически — как совокупность действий, предпринимаемых для достижения определённой цели — какая цель будет достигнута, можно узнать, лишь проделав работу; если же двигаться к заранее определённой цели, ничего, кроме неё, достигнуть не удастся, и успех в таком случае будет лишь утверждением догмата. Так, успех психоаналитического исследования с присущими ему «методами» сводится к выяснению того факта, что Эдип страдает Эдиповым комплексом. Фуко такие успехи не нужны. И те, кто стремится воспользоваться приёмами фукианских текстов, может лишь обнаружить «верность» учения Фуко или, наоборот, его «неверность». И то, и другое лишено смысла.

---

[1] Как замечает Х. Хакосало, «вокруг вопроса о том, видеть ли ценность Фуко в его эмпирических исследованиях, методологических прозрениях, теоретических идеях или критическом задоре, велись долгие и бесплодные споры. На каждого критика, придерживающегося одного из этих взглядов, приходится другой, готовый отрицать, что труды Фуко содержат какие-либо реальные эмпирические исследования, что в них обнаруживается хоть что-то, что можно было бы назвать методом, что они представляют единую теоретическую структуру или что в них содержится по-настоящему критическая стратегия». (*Hakosalo H.* Bio-Power and Pathology. Science and power in the Foucauldin histories of medicine, psychiatry and sexuality. Oulu: Oulu University Press, 1991. P. 2).

Можно, конечно, говорить о том, что все его работы являются генеалогическими, да только генеалогия — не метод, а, скорее, перспектива, и перспектива, не порождаемая взглядом исследователя, но, напротив, формируемая миром вещей и помещающая в определённый топос самого исследователя. У Фуко не найти двух книг, в которых он пользовался бы одним и тем же «методом». В конце жизни, ретроспективно окидывая взором своё творчество, Фуко говорил, что существует не одна генеалогия, а целых три: историческая онтология нас самих (nous-mêmes) в наших отношениях к истине, позволяющая нам конституироваться в качестве субъекта знания; историческая онтология нас самих в поле власти, позволяющая нам воздействовать на других; историческая онтология нас самих в пространстве морали, позволяющая нам становиться этическими субъектами. Первая генеалогия развивается в «Рождении клиники» и «Археологии знания»; вторая — в «Надзирать и наказывать»; третья — в «Истории сексуальности». В «Истории безумия» присутствуют все три[1].

Конечно, книги Фуко, даже такие как «Слова и вещи» и «Археология знания», трудно назвать «методологическими». Сам он говорил, что пишет исключительно из-за того, что пока ещё не знает, как относиться к интересующей его проблеме. «Я — экспериментатор, а не теоретик».[2] Теоретик выстраивает некую общую схему путём дедукции или анализа, а потом эту схему применяет одинаковым образом к самым разным областям. Фуко, приступая к написанию очередной книги, никогда не знал ни того, к каким выводам придёт, ни какой метод будет применять. Каждая из его работ в той или иной мере представляет собой попытку вычленить объект и создать метод анализа. Только по завершении работы, ретроспективно, Фуко мог предложить свои методологические размышления, т. е. представить тот метод, которому надо было бы следовать в книге. Но, поскольку книга к этому моменту уже бывала закончена, все методологические концепции Фуко переносились в «межкнижное» пространство, т. е. в его лекции и интервью. Поэтому, собственно, так важно обращаться к этим «второстепенным» текстам. Однако размышления, предложенные им в интервью, представляют собой что-то вроде строительных лесов, возведённых между завершённой книгой и книгой, ещё не написанной. Поэтому никакого общего метода невозможно найти и здесь. Фуко честно признавался: «То, что я написал, никогда не имеет предписывающего значения ни для меня, ни для других людей. В лучшем случае это нечто пригрезившееся и обладающее инструментальной ценностью».[1]

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 1437.

[2] Беседа с Мишелем Фуко // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 213.

В 1977 г. Фуко говорил: «У меня нет ни общей теории, ни надёжного инструментария. И потому я двигаюсь на ощупь, я, как умею, создаю инструменты, предназначенные для выявления разных объектов. То есть объекты в известной степени предопределены тем, насколько хороши или плохи изготовляемые мною инструменты. Они надуманны, если плохи мои инструменты... И я пытаюсь подстраивать свои инструменты под объекты, которые, как я полагаю, открываю, и после этого исправленное орудие выявляет, что объект, который я прежде определил, вовсе не был таковым, и вот так я, спотыкаясь, бреду от книги к книге и говорю это из книги в книгу».[2] Но даже здесь Фуко несколько лукавит: едва ли он в самом деле был так уж озабочен инструментарием своих книг. Ведь сам он признавался, что «никогда не писал ничего, кроме беллетристики».[3]

Единственную методологическую установку Фуко можно сформулировать следующим образом: спрашивать не «что?», но «как?». Например, вместо вопроса «что такое власть?» задаться вопросом «как функционирует власть?». Вместо истории ментальностей создавать историю условий, при которых формируются ментальности; вместо истории институтов — историю условий, при которых институты формируются; вместо истории субъекта или субъектов — историю процессов субъективации. Но самое главное (мы вновь приводим идею Делёза) в том, что для Фуко мыслить — значит проблематизировать. Всё, чем занимается Фуко, — проблематизации. А проблематизация мысли вырастает из знания, власти и «Я». Как очень верно подметили А. МакХоул и В. Грейс, Фуко не создал никакой категорической теории в смысле набора однозначных ответов на те или иные вопросы. Скорее, в своей деятельности он обратился к различным типам теоретизирования. Поэтому Фуко — «прежде всего философ, сделавший философию практикой вопрошания, а не поиском сущностей».[4]

Археология не является универсальным методом, пригодным для всех областей знания; скорее, речь может идти о некотором подходе к исследованию той или иной области знания с учётом её происхождения. Археология знания представляет собой своего рода пространство мысли и практики, в котором человек как суверенный субъект отсутствует. Здесь нет не только «человека», но и никакой методологии исследования. Как говорил П. Рикёр, который в этом хорошо разбирался, хотя и не разделял основную установку исследований Фуко (Рикёр мыслит свой «археологический» проект как своеобразное развитие учения Фуко, в котором остается место для субъекта), «мы видим здесь почти сплошное отрицание: нет ни интерпретации, ни реконструкции нерерывности, ни сосредоточенности на смысле работ в психологическом, социологическом, антропологическом плане; короче, археология не стремится реконструировать прошлое, воспроизводить то, что было»[1]. По мнению Рикёра, «дескриптивная способность» «археологии» разворачивается по четырём направлениям: 1) новизна («археология» — арбитр между оригиналом как точкой разрыва с уже-сказанным (déjà-dit) и упорядоченностью (régularité) дискурсивных практик); 2) противоречие (то, что позволяет обнаружить шероховатости дискурса); 3) сравнение («археология» интердискурсивна: «никакой герменевтики интенций и мотиваций, только сличение специфических форм выражения»[2]); 4) преобразование («археология» отказывается от идеи изменения в пользу идеи трансформации, подменяя идеологию непрерывного идеологией прерывности). Рикёр характеризует процедуру археологии как «интеллектуальный аскетизм», позволяющий Фуко очертить пространство высказывания без высказывающего.[3]

---

[1] Там же. С. 214.

[2] Власть и знание // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 286–287.

[3] The History of Sexuality (interview with L. Finas) // Michel Foucault. Power/Knowledge. Selected Interviews and other writings, 1972–1977. N.Y.: "Pantheon Books", 1980. P. 193.

[4] *McHoul A., Grace W.* A Foucault Primer. P. VII.

Сам Фуко в энциклопедической статье о собственном творчестве писал: «Если Фуко и вписывается в философскую традицию, то это традиция *критики*, которая опирается на Канта и которую можно назвать *Критической историей мысли*»[4].

> В конце концов, критическая история мысли не является историей обретения или сокрытия истины; это история появления истинностных игр; это история «высказываний», понимаемых как формы, согласно которым область вещей артикулируется дискурсом, которые могут оказаться как истинными, так и ложными: каковы условия их возникновения, какова цена, которой, так сказать, оплачено её воздействие на реальность и каковы исторические *априори* возможного опыта, тот способ, который, связывая определённый тип объекта с определёнными модальностями субъекта, конституировал в течение какого-то времени определённые пространство и индивидов[5].

---

[1] *Рикёр П.* Память, история, забвение. Пер. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной, О. И. Мачульской, Г. М. Тавризян. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. С. 280.

[2] Там же. С. 281.

[3] Со своей феноменологической позиции Рикёр считает, что проект Фуко следует «продолжить..., отказавшись, однако, от идеи нейтральности очищенной области высказываний». (Там же. С. 282.) Что из этого получилось у Рикёра, мы скажем ниже (см. гл. 11, § 11).

[4] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 1450.

[5] Ibid. P. 1451.

При этом Фуко интересуют не все «истинностные игры», но только те, в которых субъект конституируется как объект возможного знания, т. е. те, в которых происходят процессы субъектификации и объектификации.

Фуко выступает против любой фетишизации как в философии, так и в политике. Отсюда упорная борьба с «мифологиями» в любых проявлениях. Анализ коннотативных технологий, исследование генеалогии человеческого знания, деконструкция всяческой метафизики (а по большому счёту, «метафизикой» оказываются все системы европейской мысли) — всё это сопротивление фетишам. Фуко не щадит никого, в том числе и самого себя. Важнейшим пунктом сопротивления оказывается «забота о себе», которая есть прежде всего сопротивление самому себе. Любая критическая концепция легко превращается в новую мифологию, поэтому она тоже должна быть подвергнута критике и деконструкции. Фуко призывает помнить о процессуальном характере науки и философии. Не впадать в самолюбование, не создавать литературных шедевров на все времена, но пребывать в постоянном движении сопротивления.

Позицию Фуко нельзя охарактеризовать как нигилизм, хотя у многих исследователей (особенно отечественных) возникает такой соблазн. Говорят о том, что Фуко «разрушает» философию, методично громит одну систему за другой, ничего не предлагая взамен. Всё это в принципе неверно. Сопротивление не есть разрушение, а деконструкция не означает деструкции. Фуко непрестанно обращается к наследию западноевропейской мысли и сам продолжает её традицию. Разве Кант не занимался систематической критикой метафизики? Однако его никто не называет нигилистом. Разрушая системы своих предшественников, Кант создавал свою собственную. Фуко, действительно, не желает ставить на место деконструированных учений свои собственные. Да он, в конце концов, не столько деконструирует, как это делает, например, Деррида, сколько занимается генеалогией: правда, генеалогия зачастую носит разрушительный характер для традиционных систем ценностей. Дело в том, что Фуко сопротивляется не системам Гегеля или Гуссерля, но систематичности как таковой, стремясь коренным образом преобразовать философию. Означает ли это разрушение философии вообще? Конечно же, нет. Утверждать это — значит отождествлять философию с определёнными мыслительными конструкциями и догматизировать её. То же самое следует сказать об истории, в попытках «убить» которую столь яростно обвиняли Фуко сартрианцы. Философия существовала и до Платона, и уж конечно, она не закончила своё развитие на Марксе. В западной мысли, говорит Фуко, слишком много мифов, от которых её следует очистить, здесь слишком много «само собой разумеющегося» и «основанного на здравом смысле». А между тем, все эти «само собой» и «здравые смыслы» меняются от эпохи к эпохе, являясь выражением определённых дискурсов. Против отождествления философии со «здравым смыслом» и догматическими утверждениями освящённых временем авторитетов и выступает Фуко. Если это и нигилизм, то нигилизм весьма конструктивный. И в таком случае нигилистами надо считать Канта, Гегеля, Маркса и т. п.

Философия сопротивляется, создавая концепты. Даже картезианский концепт субъекта представляет собой сопротивление, поскольку res cogitans существует в зазорах между современными Декарту дискурсами. Фуко сознательно избирает маргинальную тактику. Его философию невозможно преподавать в университетах в качестве «фундаментальной философской системы», как это происходит, например, с гегельянством или марксизмом. Невозможно говорить о «философской системе Фуко», потому что этот автор непрестанно противоречит самому себе и меняет свои убеждения чаще, чем галстуки. Нельзя даже определить его политические убеждения, потому что и здесь он кочует с одной позиции на другую. С этим же связан и синкретизм его мысли. Он может пользоваться концептами и категориями Платона, стоиков, Юма, Канта, Гегеля, Маркса, Гуссерля и т. д., но это не делает его ни платоником, ни гегельянцем, ни марксистом. Элементы философских конструктов работают у него так, как ему нужно, и до того времени, пока ему это удобно; в любой следующий момент Фуко может откочевать на следующее поле.

Нежелание Фуко выражаться однозначно и систематизировать свои идеи, — исследователи редко замечают, что это скорее невозможность, чем нежелание; Фуко всегда говорит предельно ясно, настолько, насколько позволяет ему *предел*, — вызывает множество инвектив против него. Но ведь выражаться однозначно, особенно там, где это невозможно, — значит «рассказывать истории», и Фуко готов рассказывать нам «истории», почти бесконечно много «историй», но поведать одну-единственную и на все времена верную Историю он не может, ибо таковой попросту не существует. «Истории» Фуко носят фрагментарный характер, складываясь не в мифологические системы, а, скорее, в сюрреалистические поэмы. Избегание метанарративов позволяет ему говорить в промежутке между дискурсами, не будучи укоренённым ни в одном из них. В этом нет никакой «смерти философии». Хотя, пожалуй, есть «смерть автора».

Американские коллеги Фуко Х. Дрейфус и П. Рабиноу предприняли основательное исследование проблемы его метода и пришли к выводу, что метод французского философа можно охарактеризовать как «интерпретирующую аналитику»: французский философ пытался избежать недостатков как теоретического объяснения, характерного для позитивизма и структурализма, так и эмпатического понимания интерсубъективных значений, присущего герменевтике и феноменологии. Поэтому Фуко занимался аналитикой, исследуя (вслед за Кантом и Хайдеггером) условия возможности феноменов, предстающих в качестве реальности (а не саму «реальность»); в то же время, он занимался интерпретацией, поскольку его аналитика укоренена в смыслах и значениях культуры и не нуждается во внешнем её описании. Дрейфус предлагает рассматривать дискурсивный фон как набор «фоновых практик», воплощающих характерные для конкретной культуры навыки обращения с объектами окружающего мира и людьми и обусловливающих характер производства «серьёзных» речевых актов, т. е. научных высказываний.[1] Дрейфус и Рабиноу предлагают понимать «археологию» Фуко именно как анализ связей «фоновых практик», а его же «генеалогию» — как исследование происхождения конфигурации практик. Г. Гаттинг[2], однако, подверг критике взгляды Дрейфуса и Рабиноу, считая, что для Фуко характерны специфичность и маргинальность; его творчество в целом не было направлено на выработку единого метода. И то, и другое в равной мере справедливо.

Фуко не оставил нам прикладного метода, как, например, сделал это Маркс. Однако это ничуть не умаляет значимости Фуко для современной мысли. После Фуко уже невозможно мыслить по-прежнему. Он коренным образом изменил мировосприятие западного (и, в значительной степени, российского) интеллектуала. После Фуко мы стали рассматривать любую систему мысли как исторически обусловленную. Любое суждение мы теперь рассматриваем не с точки зрения его истинности или ложности — в этом отношении все суждения равноценны, — но с точки зрения того дискурса, который за ним стоит и который делает его возможным. Это порождает у нас систематическое недоверие к научным высказываниям. Негативность этого момента на деле оборачивается позитивностью: оказывается, что Фуко дал нам нечто такое, что позволяет избегать заблуждений. В этом отношении Фуко — не ниспровергатель традиций и устоявшихся институтов, но замечательный методолог, метод которого состоит в систематическом недоверии к любым методам и в требовании их «генеалогического» исследования.

Следовать Фуко-«методологу» можно, лишь не следуя ему, «забывая» его. Прикладной метод Фуко состоит в том, чтобы не быть последователем Фуко, но подвергать критике все и всяческие методы, в том числе и собственную критику «метода» Фуко. Подражание Фуко невозможно, однако возможно развитие его идей.

---

[1] *Dreyfus H. L.* Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's «Being and Time». Cambridge, Mass., 1991. P. 4.

[2] *Gutting G.* Introduction // The Cambridge Companion to Foucault. Ed.G. Gutting. Cambridge, 1994. См. также: *Gutting G.* Michel Foucault's archaeology of scientific reason. Cambridge (UK); N.Y., 1989.

Отступление: несколько примеров

Фуко не создал научной школы наподобие фрейдистской или гуссерлевской. Для этого его творчество оказалось слишком адогматическим. Зато его блестящий стиль породил огромное количество последователей и подражателей, которые так или иначе применяют его «метод» в собственных исследованиях.[1] Обзор работ о Фуко потребовал бы отдельного тома. Однако мы позволим себе привести несколько примеров, показывающих, каким образом могут применяться идеи и подходы Фуко. Прежде всего, скажем об удачном, на наш взгляд, использовании «метода» Фуко.

Французский эпистемолог Б. Латур, развивая идеи Фуко, утверждает, что не существует «внутренней» и «внешней» истории науки, да и вообще не существует по отдельности «науки» и «общества».[2] И то, и другое — «фантасмагорические существа», полученные путём доведённой до абсурда редукции: наука сводится к «чистому» знанию, а общество рассматривается сквозь призму сконструированных социологией «социальных фактов» — классов, интересов, конфликтов и т. п. В итоге получаются два взаимно непроницаемых языка, так что социология знания становится невозможной. Латур предлагает искать «политику» и «социальные факты» в самой науке, в её имманентном содержании. В своей книге «Микробы: война и мир»[3] Латур обращается к микробиологии Л. Пастера и показывает, каким образом теория французского биолога меняет социальный мир, политику и иерархию властных структур. Микробиология «переопределяет» общество, утверждая, что в любых социальных отношениях между любыми двумя агентами стоит некто третий — микроб. Но, поскольку мы узнаём это от Пастера, этим третьим является сам Пастер. Микробиологи включают в социальные отношения микробов и тем самым получают в них представительство. Так наука требует учитывать новые «скрытые силы», которые она сама же и создаёт. Говоря от имени этих невидимых сил (инфекции, электричества, бессознательного и т. п.), учёные создают новые источники власти, претендуя на привилегию в их истолковании, и говорят от их имени. Микробиологию нельзя объяснить классовой борьбой, однако бактериология Пастера находит опору именно в социальном движении «пастеризации» и гигиены. Поэтому Пастера нельзя понять без обращения к социальным проблемам Франции последней трети XIX в.

---

[1] См.: *Fox N.* Foucault, foucauldians and sociology // British journal of sociology. 1998. Vol. 49. № 3. P. 415–433.

[2] «Очевидно, что Лятур продолжает развивать проблематику “генеалогии власти”, открытую М. Фуко и открыто поддержанную французской “новой философией”, — замечает Л. Ю. Соколова. — ...Если же рассматривать теорию Лятура на фоне французской исторической эпистемологии, то напрашивается вывод, что она явилась доведением до логического конца антипозитивистской мысли об отсутствии автономной науки и её связи с экстранаучными факторами». (*Соколова Л. Ю.* Историческая эпистемология во Франции. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 124.)

[3] *Latour B.* Les microbes: guerre et paix. P., 1984.

Латур последовательно развивает идеи Фуко, однако нередко встречается и негативное отталкивание от работ философа (такое отталкивание зачастую носит «правый» характер, что вполне закономерно), ярким примером чему служат работы исследовательницы из Принстонского университета Л. Энгельштейн, которая стремится показать, как концепция власти Фуко «не работает» в контексте Российской истории XIX в. Как пишет сама Энгельштейн, отправным пунктом её исследований является гипотеза сексуальности, выдвинутая Фуко в отношении Западной Европы.[1] Нетрудно заметить, впрочем, что вернее было бы считать исходным пунктом превратное понимание Фуко. Так, Энгельштейн пишет: «Личность, по Фуко, является и агентом, и объектом той дисциплины, которую общество применяет само к себе».[2] Мы уже достаточно много говорили о концепции власти у Фуко, так что нет необходимости останавливаться на ней здесь ещё раз. Ошибки в понимании идей французского философа у американской исследовательницы сводятся к следующему: во-первых, личность у Фуко не конституируется однозначно дисциплиной, ведь сама дисциплина как способ властных отношений исходит от индивида, который становится субъектом властных отношений в этом движении; во-вторых, Энгельштейн приписывает Фуко некритическое представление о «первичности» (или, по крайней мере, автономности) общества, каковое Фуко в своём творчестве настойчиво проблематизировал; в третьих, она неправомерно навязывает Фуко социологизм, которого у того никогда не было. Энгельштейн утверждает: «Согласно концепции Фуко, переход от принуждения к дисциплине совпал с переходом от докапиталистической социальной структуры общества к капиталистической, и от абсолютистского государства к конституционному».[3] Американскому автору не приходит в голову, что ни в один из периодов своего многообразного творчества Фуко не был адептом ни марксизма, ни идеологии Просвещения, и подобной терминологией он пользовался крайне редко и всегда с оговорками. Ссылки на Фуко, разбросанные по текстам Энгельштейн, неизменно вызывают недоумение. По-видимому, в её представлении существует какой-то «другой Фуко», которого нельзя обнаружить ни в книгах, ни в лекциях, ни в интервью французского мыслителя.

Но оставим это и посмотрим, чем же так не нравится Фуко американской славянистке. Оказывается, всё очень просто: «враждебное отношение Фуко к порядку (как правовому, так и дисциплинарному) чревато опасными политическими последствиями, некоторые из которых имели место в России».[1] Заурядная критика «справа». Ну, а если всё-таки говорить о том, что не устраивает Энгельштейн в исторической концепции власти Фуко? В общем-то, по предыдущей фразе уже можно было догадаться о следующей: «роль либерализма заключается не в том, чтобы заменить подлинную идеологическую законность нормативной властью в такой же степени несправедливого и несвободного режима дисциплины, а в том, чтобы заменить административное государство, где функции дисциплины исходят от верховной власти, стоящей выше закона, структурой, в которой право сковывает действие дисциплины».[2] Вот так, просто и ясно: виват либерализму! виват буржуазной демократии как единственно справедливому общественному устройству! Что там говорил или не говорил Фуко, неважно, Бог с ним совсем! Но он посмел напасть на *общечеловеческие* ценности либерализма, и за это ему прощения не будет. Проклянём Фуко и вновь поднимем на знамя «вопрос о выработке модели свободного, но подчинённого дисциплине общественного строя»[3]! А если что-то не так с нашим либерализмом, то виноваты в этом как раз такие молодчики, как Фуко, которые своей подрывной деятельностью мешают нам идти прямиком к *вечным* идеалам! Фуко за свою жизнь так много наслушался подобных деклараций, что просто махнул бы рукой на книгу Энгельштейн и, по своему обыкновению, не стал бы вступать в полемику. Разве что разразился бы своим знаменитым смехом, читая фразы наподобие такой: «Желание и свобода выражения, как в сексуальной, так и несексуальной формах, не являются препятствием на пути достижения общественного благосостояния, но представляют собой источник энергии и фантазии, которые придают обществу жизненную силу».[4]

---

[1] *Энгельштейн Л.* Ключи счастья. Секс и поиски путей обновления России на рубеже XIX–XX веков. Пер. В. Павлова. М.: «Тера», 1996. С. 11.

[2] *Энгельштейн Л.* «Комбинированная» неразвитость: дисциплина и право в царской и Советской России. Пер. С. Силаковой / / Новое литературное обозрение. . 2001. № 3 (49). С. 31.

[3] Там же. С. 32.

И наконец, пара примеров из отечественной науки, где учение Фуко также уже успело дать ростки. Здесь, впрочем, ситуация значительно осложняется громадным различием в эмпирическом материале. Этот момент отмечает отечественный филолог В. Живов, который пишет, что Фуко предлагает «не метод, а способ мысли. В отличие от метода, предназначенного для работы с определённым классом фактов, способ мысли сам обнаруживает те факты, которые ему союзны». Поэтому и возникает справедливое сомнение в том, «не останется ли фукольтианский (sic!) грибной охотник с пустым кузовком, пройдясь по русским полянам».[5] Приёмы Фуко нельзя механически перенести на российскую почву и проделать, к примеру, анализ российского психиатрического дискурса так же, как Фуко это сделал применительно к западноевропейскому материалу. Примером этому может служить статья Л. Янгуловой «Юродивые и умалишённые: генеалогия инкарцерации в России»[1]: автор излагает интереснейший исторический материал, но никакой «генеалогии» из этого не получается. Рецепт «Истории безумия» в данном случае не срабатывает — по-видимому, из-за отсутствия таинственного «маргинального голоса», которым блестяще владел Фуко.

---

[1] Там же. С. 36.

[2] Там же.

[3] *Энгельштейн Л.* Ключи счастья. С. 6.

[4] Там же. С. 6–7.

[5] *Живов В.* Что делать с Фуко, занимаясь русской историей? // Новое литературное обозрение. 2001. № 49. С. 85.

Тем не менее, перспектива, предложенная Фуко, настолько увлекательна, что трудно отказаться от использования его «метода» в гуманитарных науках. З. А. Сокулер справедливо замечает, что «блестящий анализ Фуко уникален. Из него нельзя сделать более общий метод»[2], применимый за пределами наук о человеке. При этом указанный автор считает, что концепция власти Фуко не сводится к её пониманию как безличной и анонимной сети отношений в обществе, но дополнена трактовкой власти, выступающей в более привычном для нас «оформленном» облике определённой властной структуры или властного института.[3] Быть может, и не стоит употреблять спорный в данном контексте термин «структура», однако это действительно может облегчить прикладное использование отдельных моментов учения Фуко, всякий раз специально обосновывая их применимость. Кстати, З. А. Сокулер предпринимает анализ отношений знания и власти, близкий к анализу Фуко, используя материал западноевропейской истории науки, поэтому «метод» Фуко здесь работает вполне исправно.

ГЛАВА 4. ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

> «Для онтологической серьёзности требуется дьявольский или феноменологический юмор».
>
> Ж. Делёз, *Фуко.*

Многие исследователи затрудняются считать Фуко философом в академическом смысле этого термина. И действительно, сам он признавался: «Я не считаю себя философом. То, что я делаю, не является ни способом заниматься философией, ни тем, что надо внушить другим, чтобы из философии этого не делали».[1] Однако, как мы уже не раз убеждались, далеко не всегда стоит считать истиной в последней инстанции то, что он в тот или иной момент (т. е., как всегда, приноравливаясь к конкретной ситуации и эмпирическому материалу) сказал или не сказал. Фуко, несомненно, является философом, и само его понимание философии весьма оригинально. В 1982 г. он говорил: «Назовём философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать. Назовём философией такую форму мысли, которая задаётся вопросом, что позволяет субъекту постигать истину, ту форму мысли, которая стремится определить условия и предельные возможности постижения истины субъектом».[2] При этом Фуко избегает универсалистских обобщений, складывающихся в завершённую доктрину, занимаясь исследованием конкретных проблематизаций. Все его обобщения неизменно связаны с конкретным эмпирическим материалом и не складываются в «метанарратив». Фуко заменил теорию познания «описанием знания»: в то время как познание перегружено субъективизмом, знание в значительной степени безлично. На место гносеологической проблематики он поставил историю знания, так что концептуальная ось «сознание — познание — наука» в его работах уступила место оси «дискурсивная практика — знание — наука».[3]

---

[1] *Янгулова Л.* Юродивые и умалишённые: история инкарцерации в России // Мишель Фуко и Россия. С. 192–212.

[2] *Сокулер З. А.* Знание и власть: (Наука в обществе модерна). СПб., 2001. С. 61–62.

[3] Там же. С. 62.

Фуко говорил: «...Я не являюсь философом в классическом смысле этого термина — возможно, я вообще не философ, во всяком случае, я не являюсь хорошим философом, — поскольку я не интересуюсь вечным, я не интересуюсь тем, что лишено движения, я не интересуюсь тем, что пребывает за игрой видимостей, я интересуюсь событием»[4]. В силу такой ориентации его «онтология» представляет собой весьма своеобразный дуализм видимого и высказываемого, «вещей» и «слов». Если бы Фуко был приверженцем структуралистского бинаризма, опирающегося на постулат Соссюра, он так и остался бы дуалистом. Однако Фуко всячески избегает онтологизированной последователями Леви-Строса Структуры, настаивая на множественности взаимосвязей означающего и означаемого. (Конечно, было бы упрощением считать «слова» означающими, а «вещи» — означаемыми, однако это самая близкая аналогия.) От бинаризма Фуко движется к плюрализму, что позволило Делёзу назвать его философию «прагматикой множественного»[5].

---

[1] Беседа с Мишелем Фуко // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 214.

[2] *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 286.

[3] См.: *Колесников А. С., Ставцев С. Н.* Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 106.

[4] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 573.

[5] *Делёз Ж.* Фуко. С. 113.

Эта «прагматика множественного» представляет собой отказ от монистической онтологии античности, усвоенной классической западноевропейской философией и заставляющей философа заниматься поисками «первоначала». Фуко не ищет «первоначал», он обращается к миру в том состоянии, которое он застаёт. Это и значит быть философом *современности*, а в историко-философском плане — *современным* философом. Все поиски начала бытия сводятся либо к монизму, либо к дуализму. Монизм даёт возможность для религиозной философии и атеизма; дуализм делает возможной науку, какой мы её знаем начиная с Декарта. При этом дуализм несёт в себе обязательный раскол на субъект и объект, каковой есть исходный постулат науки, а монизм столь же необходимо влечёт за собой «диалектику». Ни то, ни другое для Фуко неприемлемо.

«Диалектика», в дни юности Фуко считавшаяся непременным атрибутом и единственным методом философии, заключается в постулировании взаимного перехода противоположностей: тождественное с необходимостью полагает иное, «в-себе» полагает «для-себя». На деле такая «диалектика» зачастую сводится к чистой спекуляции, где множественное обменивается на единичное, и наоборот. В этом бинаризме совершенно утрачивается возможность интервала, его поглощает реверсия субъекта и объекта. Со времён Декарта философия непрестанно говорит о времени, ничего не говоря о пространстве; темпоральность служит идеальным алиби для философии субъекта. Фуко стремится к философии пространства, избавляющей его от картезианского субъекта, норовящего подмять под себя объект в «отражении». Субъект, для которого возможен опыт пребывания в мире, не сводящийся к спекуляциям «чистого разума», конституируется не временем, а пространством. Это философия *взгляда*, а не *голоса*: в отличие от говорящего субъекта классической философии, имеющего дело с *невидимым*, т. е. с сущностями, субъект по Фуко обращается к *видимому*, т. е. к поверхностям, и видимым конституируется. Офтальмоцентризм философии Фуко есть отказ от хроноцентризма с его диалектикой поверхности/глубины, видимого/невидимого, вещей/слов. И дело здесь не в смене акцентов, не в придании привилегированного положения первой части оппозиции, а в отказе от такой «диалектики» вообще. Диалектика для Фуко — не спекуляция, но опыт трансгрессии, опыт нахождения предела, трансцендирования этого предела и пребывания в нём. Преодоление Гегеля посредством Гегеля, отход от него, не сводящийся к негации, — так можно охарактеризовать Фуко-«диалектика». Фуко уходит от философии субъекта посредством генеалогии современного субъекта в его изменчивости и многообразии.

Субъектно-объектная оппозиция, в перспективе поиска «первоначала» означающая дуализм, делает невозможной трансгрессию. Случаем такой невозможности, по видимости частным, но, как показывает Фуко, имеющим универсальную значимость, является постулирование «разумности» мышления: всякая мысль есть владение разума, а будучи трансгрессивной, т. е. «неразумной», мысль становится подрывной силой. При этом разум несёт возможность подрыва в самом себе и сам же его поощряет, что позволяет разуму «сохранять чистоту», иными словами — избегать трансгрессии. Выигрывает от этого властелин разума — картезианский субъект — и наука. Поэтому и разум, и наука, по Фуко, живут насилием над «неразумием», которое сами же порождают. При этом существование картезианского субъекта постулируется следствиями, выводимыми из существования субъекта. Трансгрессия по Фуко — не столько опровержение и опрокидывание субъекта, сколько практика ухода от него в сторону множественной плюрализации. Философская революция, в потенции имеющая характер революции культурной.

Опыт трансгрессии, столь важный для Фуко, обусловлен формированием языка, не соотнесённого с внеязыковой размерностью культурной традиции, языка, в котором, по выражению Лакана, происходит «соскальзывание» означающего. Этот язык Фуко нашёл у Нерваля, Арто, Русселя, Батая и Ницше, и этот язык, как надеялся (и небезосновательно) Фуко, предоставляет возможность выразить *современность*, избежав диктата традиции. Более того, такой язык позволяет «говорить то, что не может быть высказано». Философствование на таком языке позволяет Фуко вырабатывать *топологии* реальности, исследовать «пространства с переменной топологией» (выражение А.С. Колесникова). А это позволяет заново осмыслить историю — как последовательность различных способов открытия и разметки пространства, в котором помещаются «вещи».

Его учение об эпистемах, которое часто понимают спекулятивно, вовсе не означает постулирования существования неких «тотальностей», определяющих «дух» эпохи и все без исключения человеческие практики, а также формы знания. Во-первых, значение концепта «эпистема» ограничивается теми областями, применительно к которым оно было разработано. Во-вторых, эпистемы у Фуко не статичны, и сам он наметил возможности исследования их трансформаций. Основным эффектом его учения о дискретных полях знания стал перенос исследовательского внимания с времени на пространство, отчётливо выразившийся в его исследовании *паноптизма*. Последователь Фуко М. Саруп[1] отмечал сходство идеи постоянного надзора за душевнобольным с образом всевидящего христианского Бога. Впрочем, уже сам Дж. Бентам писал, что здание Паноптикона «подобно улью, которого каждая ячея открыта взору того, кто находится в средоточии. Надзиратель, быв сокрыт, действует, подобно невидимому

---

[1] *Sarup M.* An introductory guide to post-structuralism and postmodernism. N.Y., 1988.

Духу; но Дух сей в потребном случае может существенным образом доказать своё присутствие»[1].

Но паноптизм — это ещё и способ обозревать историю и реальность как таковую из единой точки, причём алиби исследователя обеспечивается его «невидимостью». Та история, против которой боролся Фуко, — «история философов» — и есть паноптизм в чистом виде. Скрывая строительные леса своего исследовательского Паноптикона, «забывая» о произведённом характере своей «истории», традиционно мыслящий историк представляет исторический процесс как ряд проницаемых для его взора «процессов», которые есть не что иное, как «сущности» в динамике. «Процессы» в паноптическом пространстве дисциплинируются посредством самой разметки исследовательского пространства и не позволяют себе никаких отклонений от предписанных им норм поведения. Дух, о котором говорит Бентам, есть в таком случае не кто иной, как гегелевский субъект истории в его экзистенциалистской трактовке. Алиби такому субъекту истории создаётся посредством понимания истории как *длительности*. А длительность несёт с собой телеологизм: ведь, если процесс длится, это предполагает движение от некоторой исходной хронологической точки к точке конечной. И, сколько бы традиционная история ни говорила о том, что фиксирует конечную точку лишь post factum, её задача заключается в том, чтобы объяснить все процессы, происходящие на этом отрезке, как направленные к уже известному финишу. Возможность ухода от телеологической истории Фуко видел в археологии пространства, которая означает: вместо длительностей изучать пространственные конфигурации сменяющих друг друга диспозиций реальности в их конкретных состояниях, не сводя объяснения к «происхождению» и «направленности».

Как-то раз интервьюер из географического журнала «Геродот» обратил внимание на то, что Фуко постоянно пользуется пространственными (положение, перемещение, участок, область) и географическими (территория, поле, почва, ландшафт, горизонт, архипелаг, пейзаж, геополитика и т. п.) метафорами и попросил философа объяснить их использование. Фуко отвечал:

> Ну что же, давайте взглянём на эти географические метафоры. Территория, конечно, географическое понятие, но прежде всего — понятие юридическо-политическое: область, контролируемая определённым типом власти. Поле — экономико-юридическое понятие. Перемещение: перемещаются армия, эскадрон, население. Об-

---

[1] *Бентам И.* Паноптика. Т. 3. С. 267. Дж. Бентам, кстати, предлагал Александру I создать построенное по паноптическому принципу законодательство, в котором закон можно было бы обозревать из одной точки — «начала общей пользы». (См.: *Пыпин А. Н.* Русские отношения Бентама. С. 774.)

> ласть — понятие юридическо-политическое. Почва — историко-геологическое понятие. Регион — финансовое, административное и военное понятие. Горизонт — иллюстративное, но также и стратегическое понятие.
>
> Лишь одно понятие является в полной мере географическим — архипелаг, — я использовал его только однажды, и оно должно было определять, как в заглавии книги Солженицына, карцеральный архипелаг: то, каким образом карательная система физически рассеивается и в то же время покрывает всё общество.[1]

Фуко добавил, что нашёл свои «пространственные» понятия там же, где нашла их география.

> Меня часто упрекали за эту пространственную манию, и я признаю, что для меня это действительно стало манией. Но, когда я думаю об этом, я понимаю, что по большому счёту искал отношения, существующие между властью и знанием. Ведь знание можно анализировать только в понятиях региона, области, внедрения, перемещения, транспозиции, только так можно уловить процесс, в котором знание функционирует как форма власти и распространение эффектов власти. Существуют администрирование знания, политика знания, отношения власти, пронизывающие знание, и если мы хотим понять их, придётся определять формы доминирования через такие понятия как поле, регион и территория. А политико-стратегическая терминология свидетельствует о том, что армия и администрация в этой форме дискурса активно вписывают себя в почву. Всякий анализ дискурса, проводимый в терминах временной непрерывности, неизбежно сводился бы к анализу внутренних трансформаций индивидуального сознания. Что привело бы к пониманию происходящего как некоего коллективного сознания.
>
> Метафоризация трансформаций сознания в понятиях времени неизбежно ведёт к использованию модели индивидуального сознания с присущей ему темпоральностью. А вот дешифровка дискурса при помощи пространственных, стратегических метафор позволяет чётко уловить точки, в которых дискурсы трансформируются через отношения власти и на их основе.[2]

Обращаясь к пространственным метафорам, Фуко стремится уйти не только от философии cogito, какой она сложилась от Декарта до Гуссерля, но и от метафизики истории. Ему пришлось бороться с очень сильной во

---

[1] Questions on Geography // Michel Foucault. Power/Knowledge. P. 67. Об осмыслении идей Фуко в географии см: Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography. Eds. J. Crampton and St. Elden. Aldershot: Ashgate, 2007.

[2] Questions on Geography. P. 68–69.

Франции традицией понимания пространства как неподвижного и недиалектического, а времени — как диалектического развития. Традиционная история, столь дорогая Сартру и подобным ему мыслителям, не позволяла Фуко произвести анализ дискурсов. Дискурсы невозможно понимать как длительности, они могут быть поняты только как пространства. Однако дело было не только в том, чтобы «остановить историю». Собственно, Фуко стремился не «останавливать историю», но отбросить «паноптизм» исторической дисциплины, который на деле сводится к презентизму и не позволяет увидеть ничего, кроме спроецированных на прошлое представлений, современных историку.

Философское мышление всегда есть обоснование самого себя, поэтому оно «мета-исторично», и поэтому оно *современно*. Вопрос о том, что такое современность, для Фуко, следующего за Кантом, оказывается основным вопросом философии, ведь, отвечая на него, философия не только обосновывает себя, но и раскрывается как философский опыт. Однако в каждую конкретную историческую эпоху знание не только обосновывает себя «изнутри», но и устанавливается определённой социальной технологией. Поэтому Фуко обращается не только к техникам высказывания истин, но и к социально-политическим технологиям производства высказываний в качестве истинных.

Фуко воспринял от Ницше убеждение в том, что не существует вечных истин. Истина лежит в том мире, в котором мы живём, и здесь же она производится. У каждого общества свой режим истины и «политика» истины. Каждое общество вырабатывает механизмы отличения истинного от ложного и технологии, считающиеся действительными для получения истины. «Политическая экономия истины» современного западного общества, по Фуко, характеризуется пятью чертами: 1) истина сосредоточивается в форме научных высказываний в производящих его институтах; 2) истина постоянно подвергается экономической и политической стимуляции; 3) истина бесконечно распространяется и потребляется в различных формах; 4) истина производится и транслируется под контролем крупных политических и экономических институтов; 5) истина является ставкой всякого политического спора и общественного противостояния.[1] Собственно, истина и есть совокупность процедур, выведенных с целью производства и введения в обращение тех или иных высказываний. При этом истина сопряжена с системами власти, которые её производят и защищают и которые служат «режимом истины». Поэтому основной вопрос философии для Фуко заключается в том, кто мы есть. Поэтому современная философия для него является целиком и полностью политической и исторической, что не означает сведения философии целиком и полностью к политической практике или к «политическому маркетингу», который практиковали «новые философы».

---

[1] Политическая функция интеллектуала // Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 206–207.

«Три века назад глупцы изумлялись тому, что Спиноза желал освобождения человека, хотя и не верил ни в его свободу, ни даже в его особое существование, — пишет Делёз в книге, посвящённой Фуко. — Сегодня новые глупцы, или перевоплощения прежних, изумляются тому, что Фуко, возвестивший о смерти человека, участвовал в политической борьбе».[1] Между тем, ничего странного в обращении Фуко к политической деятельности нет, ведь, как заметил тот же Делёз, именно в человеке Фуко вслед за Ницше искал то, что сопротивляется «смерти человека».

Интерес к политике у Фуко всегда был связан с возможностью критической деятельности. Можно сказать, что его философия неотделима от политики — как от политики в целом, так и от политических событий текущего момента. Сам он говорил, что «философия сегодня — всецело политическая и всецело историческая. Это политика, имманентная истории, это история, необходимая политике»[2]. Однако его «политизированность» всегда была весьма оригинальной: политика для него означала возможность понимания. «Политическое молчание» Фуко до мая 1968-го и его же невиданная для академического учёного политическая активность после «майской революции» объясняются именно этим:

> ...До 68-го, во всяком случае во Франции, как философ вы должны были быть либо марксистом, либо феноменологом, либо структуралистом, а я не был приверженцем ни одной из этих догм. Так что в те времена во Франции тот, кто изучал психиатрию или историю медицины, не имел никакого реального статуса в сфере политики. Никто этим не интересовался. Первым достижением 68-го было то, что марксизм в качестве догматической системы был низвергнут, и новые политические и культурные интересы захлестнули жизнь каждого. Именно поэтому, мне кажется, до 68-го моя работа получала отклик лишь в узком кругу.[3]

Обращение к политике для Фуко означало не временное отвлечение от научных интересов, но открытие возможности продолжать своё дело на уровне политики.

В своей политической деятельности Фуко опирался на богатый личный опыт: подолгу живя за границей, он хорошо знал шведскую социал-демократию, польский тоталитаризм, технократию Германии, нищету Туниса и многое другое. Поэтому он научился не доверять официозным лозунгам и декларациям: народная демократия в Польше функционировала гораздо хуже, чем социал-демократия в Швеции. Не доверяя партиям и политическим группировкам, в политике он признавал не политическую, но «физическую» ангажированность, не имеющую ничего общего с теоретическими установками. Прежде всего, это означало личное, физическое, реальное участие в политических баталиях и, соответственно, постановку не общетеоретических, но конкретно-практических целей. Эта политическая практика представлялась Фуко единственно возможным основанием для исследований, отражающих смысл происходящего, а не умозрительные схемы исследователя. Конкретизирование проблем вовсе не означает, что эти проблемы перестают быть общими. К примеру, способ определения отношения к безумию в обществе — проблема самого общего порядка, поскольку позволяет поставить вопросы о самоосмыслении общества в качестве рационального и о наделении властью собственной разумности. Именно в этом пункте Фуко резко расходился с партийными функционерами, прежде всего, с коммунистами: «Никогда не случалось, чтобы коммунистические и социалистические партии ставили на повестку дня, например, анализ того, что есть власть разума над неразумием. Вероятно, это не их задача. Однако если это не является их проблемой, то их проблемы уж точно не являются моими».[1]

---

[1] *Делёз Ж.* Фуко. С. 120.

[2] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P.266.

[3] The Minimalist Self // Michel Foucault: Politics. Philosophy. Culture. P. 8.

При этом Фуко никогда не предлагал конкретного решения сформулированных им проблем. В этом и заключается его принципиальная «непартийность»: Фуко отказывался играть роль того, кто предписывает решения. Он считал, что, предлагая решения и изрекая пророчества, интеллектуал лишь способствует функционированию определённой властной ситуации, которую он как раз хотел бы подвергнуть критике. Интеллектуал, настаивает Фуко, — не двойник политической партии и не её alter ego. Фуко не занимается критикой, которая предлагала бы наилучшее из возможных решений, отметая все остальные. Он занимается «проблематизацией», т. е. разработкой практик и идей, которые ставили бы политические проблемы. Он не анализирует проблемы с точки зрения политики, но, наоборот, задаёт политике вопросы о стоящих перед ней проблемах.

Парадоксальным образом Фуко, неизменно тяготевший к левому крылу, наиболее активно поддерживал «правые» революции (в Тунисе и в Иране), пропустив единственную «левую» революцию в своей жизни — майское восстание 1968 г. Он сотрудничал с голлистским правительством, но не стал сотрудничать с правительством социалистов. Очень трудно, быть может, вообще невозможно определить его «партийную» ориентацию. По-видимому, таковой вообще не было. «Я полагаю, что наилучшая форма протеста — молчание, всеобщее уклонение»[2], — сказал он в 1978 г.

В 1976 г. Фуко обрисовал своё видение той трансформации, которой подверглась роль интеллектуала в обществе. Если традиционно интеллектуал выступал как учитель истины и справедливости, претендуя представлять всеобщее мнение о «хорошем» и «надлежащем» и быть всеобщей совестью, то после Второй мировой войны его функция изменилась. Прежде всего, интеллектуал перестал быть гением-универсалом и превратился в специалиста. Теперь он уже не апеллирует к вечной мудрости, но выступает носителем некоего знания, от которого он и получает свои власть и авторитет. Интеллектуал вышел за ворота Университета, и его властное воздействие распространилось на массы. Не беда, что подавляющее большинство, внимающее физику-ядерщику, ничего не понимает в его специальности; даже к лучшему, что не понимает, тем больший авторитет приобретает этот носитель эзотерического знания. А вопросы, которыми ведает ядерная физика, касаются всего человечества. Однако интеллектуал-специалист был ещё тесно связан с понятием авторства. Как автор он боролся за сохранение своей политической привилегии, нуждаясь при этом в своего рода научном мандате, основанном на лингвистике или семиотике. «Новый роман» и литературная критика во Франции 1960-х гг. показали, что автор более не находится в центре мироздания. И тогда интеллектуалу-специалисту пришлось уступить место новому типу интеллектуала, задача которого заключается в разоблачении всех и всяческих мифологий посредством критического анализа. Интеллектуал больше не выступает «гласом народным» или специалистом-эзотериком. Он больше не говорит от имени других. Строго говоря, он не говорит даже от собственного имени, выполняет свою работу на самом острие отношений власти/сопротивления. Эта трансформация должна отражать движение «от Сартра к Фуко», и она его действительно во многом отражает. В 1977 г. Фуко говорил:

---

[1] Беседа с Мишелем Фуко // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 270.

[2] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 670.

> Я мечтаю об интеллектуале, который разрушает очевидности и общие представления, который выявляет слабые места в инерции и требованиях современности, её силовые линии, который находится в постоянном движении, не зная точно, ни что он мыслит сегодня, ни что он будет думать завтра, поскольку он столь внимателен к настоящему, который везде, куда бы он ни шёл, вносит свой вклад в постановку вопроса о том, возможна ли революция и в какой форме (я имею в виду революцию и её трудности), понимая, что на этот вопрос может ответить только тот, кто готов рисковать ради него своей жизнью.[1]

Поскольку интеллектуал, по мысли Фуко, тесно связан с режимом производства и обращения истины, его задача состоит в критике сопряжённых с наукой идеологий. По большому счёту, интеллектуал, если он хочет что-либо изменить в существующем положении вещей, должен выяснять, каким образом возможно установление новой «политики истины». Таким образом, ему стоит стремиться не к изменению сознания людей или содержания этого сознания, но к преобразованию политического, экономического и институционального строя производства истины. При этом не стоит рассчитывать на возможность освобождения истины от всех систем власти; истина сама и есть власть, а потому подобное освобождение в принципе невозможно. Интеллектуал может лишь способствовать отделению власти истины от различных форм гегемонии, в которых она действует в настоящий момент. Однако в современном мире, как говорил Фуко в начале 1980-х гг., интеллектуал сам зачастую является частью гегемонии. В таком случае он представляет собой фикцию:

---

[1] Power and Sex (interview with B.-A. Lévy) // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 124.

> Слово «интеллектуал» представляется мне неудачным. Лично я никогда не встречал никаких интеллектуалов. Я встречал людей, которые пишут романы или лечат больных. Людей, работающих в экономике и тех, кто пишет электронную музыку. Я встречал людей, которые преподают, пишут картины, и тех, относительно которых я никогда не мог понять, чем они занимаются. Но интеллектуалов — никогда.
>
> В то же время, я встречал много людей, которые говорят об «интеллектуале». И слушая их, я смог представить себе, каким мог бы быть этот зверь. Это несложно — он легко узнаваем. Он занимается всем понемногу: произносит речи и хранит молчание, не делает ничего и в то же время занимается всем... Короче говоря, интеллектуал — это сырой материал для вердиктов, сентенций, исключений и изгнаний...
>
> Мне не кажется, что интеллектуалы говорят слишком много, поскольку для меня они не существуют. Однако я нахожу, что всё больше говорят об интеллектуалах, причём не слишком убедительно.[1]

Вопрос об отделении истины от форм гегемонии — прежде всего вопрос о том, возможна ли и желательна ли революция. Политика в современном понимании началась с Французской революции, и если вопрос о революции больше не может быть выражен в политических терминах, политика прекратит своё существование. «Возможно, мы присутствуем при конце политики», — говорил Фуко в 1977 г.[2] Однако этот «конец политики» для него не был прекращением политической деятельности. Как заметил Ж. Рансьер, «деполитизация — вот древнейшее занятие политического искусства, то, что добивается достижений, приближаясь к своему концу; достигает совершенства у края обрыва»[1]. То, что многие исследователи рассматривают как отход Фуко от политической активности и утрату им политических ориентиров в начале 1980-х гг., как раз и было его политической практикой «у края» — там, где утрачивают смысл метанарративы о социальном и об абсолютной несправедливости.

---

[1] The Masked Philosopher (interview with Ch. Delacampagne) // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 324.

[2] *Foucaul M.* Power and Sex. P. 122.

Многие интерпретаторы Фуко склонны обвинять его в том, что он сделал невозможным философское обоснование политической деятельности, оставив нам лишь возможность локальной борьбы и всеобщего нигилизма. (Об этом говорят не только противники Фуко, но и его сторонники. В устах последних это утверждение приобретает хвалебный оттенок.[2]) Такое представление вообще характерно для многочисленных противников постструктурализма (к каковому причисляют и Фуко), рассматривающих это движение как своего рода интеллектуальный туман, расползающийся из Парижа.

В своей токийской лекции 1978 г. Фуко предложил своего рода «генеалогию философа»: на протяжении всей истории Запада философ выступал ограничителем власти. Классическими фигурами античности были философ-законодатель (Солон), философ-педагог (Платон) и философ-киник, независимый от власти и издевающийся над нею. Однако, несмотря на наличие этих фигур, античность так и не создала платоновского государства. Хотя Александр Македонский и был учеником Аристотеля, его империя не была аристотелеанской; хотя стоицизм и проипитывал всю римскую культуру, Римская Империя не стала стоической. Для Марка Аврелия стоическая философия не была искусством или тезникой управления государством. Если на Дальнем Востоке конфуцианство стало формой мысли, которая, осмысляя мир, преписывала в то же время государственное устройство и правила индивидуального поведения, то на Западе философские Государства стали появляться только после Великой Французской Революции. Прусское государство органично связано с философией Гегеля, гитлеровская Германия — с философией Вагнера и Ницше, СССР — с марксизмом. Это философские государства, или государства-философии[3]. Все эти философии были философиями свободы, однако породили тоталитарные государственные режимы. Наиболее ярко этот кризис государственных философий проявился в сталинизме, когда философия, превратившись в государство, сделала невозможной философскую мысль как таковую.

Сегодня, полагает Фуко, философия, учитывая этот печальный опыт, должна отказаться от претензии быть основанием государственной власти и устраниться от воспроизводства власти. Она может стать своего рода теневой властью, но философ должен отказаться от роли пророка, педагога или законодателя. Его задача — анализировать, делать видимой и таким образом активизировать борьбу против власти. Философии не следует вновь и вновь оценивать власть в моральных категориях, ей следует задавать вопрос о сущности власти. «В то время как роль науки заключается в том, чтобы показать нам то, чего мы не видим, роль философии — в том, чтобы сделать видимым то, что мы видим»[1]. Модель такой деятельности Фуко находит в англо-американской аналитической философии, которая, вместо того чтобы размышлять над сущностью языка, занимается функционированием языка в различных типах дискурса. Аналогичным образом мыслит Фуко и свою *аналитико-политическую философию*, изучающую властные отношения во всех регистрах общества.

---

[1] *Рансьер Ж.* На краю политического. Пер. Б. М. Скуратова. М.: «Праксис», 2006. С. 41.

[2] Подробный обзор такого рода критики в адрес Фуко даёт Дж. Мосс: *Moss J.* Foucault and Left Conservatism // Foucault Studies. 2004. № 1. P. 32–52.

[3] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 538.

Если попытаться вкратце охарактеризовать политическую позицию Фуко, ключевым понятием с необходимостью оказывается «сопротивление». Деятельность философа можно назвать сопротивлением по многим причинам. Прежде всего, скажем о тех, что лежат на виду. Фуко сопротивляется телеологизму метафизики и вообще всякому платонизму. Он сопротивляется традиции, авторитету, устоявшимся системам. Эта философия бунта стала выражением умонастроений западных интеллектуалов 1960-х годов. Сопротивление как философская позиция влечёт за собой сопротивление как позицию политическую. Многие значительные философы постструктуралистского направления принимали самое активное участие в революционном движении конца 1960-х гг. Для Фуко, как мы помним, «революция» 1968-го началась ещё в 1967-м в Тунисе. Сопротивление властным дискурсам на всех уровнях и при любых обстоятельствах — вот что стало ведущим настроением интеллектуалов его поколения. Безусловно, идеи того времени наложили на его философию свой отпечаток. Однако было бы неверным представлять «структурализм» Фуко как кабинетный аналог «левых» политических движений эпохи. Сопротивление в философии имеет давние традиции и не приноравливается к политическим событиям.

«Место истины не есть место обоснования или идеала. Место истины — всегда *топос*, место субъективации в процедуре аргументации», — пишет Ж. Рансьер.[2] Процесс субъективации, который по преимуществу занимал позднего Фуко, представляет собой формирование некой единичности, не как самости, но как отношения самости к другому. Так что субъект представляет собой некое промежуточное образование между *другими*, то, что этим другим сопротивляется, то, что стремится обрести власть, то, что обнаруживает, таким образом, волю к сопротивлению, каковая есть воля к становлению.[1] И политика для Фуко — не продолжение или применение философской практики, но философская практика как таковая.

---

[1] Ibid. P. 541.

[2] *Рансьер Ж.* На краю политического. С. 102.

ГЛАВА 5. ИСТОРИЯ

> «...Я не пророк, самое большее — диагност».
>
> М. Фуко, из беседы с Б.-А. Леви.

Фуко обычно понимают как историка знания. Однако этот историзм имеет весьма специфические черты. Фуко понимает историчность человеческого сознания как внутреннюю, глубинную характеристику каждой эпохи, неосознаваемую самим человеком. Поэтому, кстати, Фуко обращается к материалу «классической» эпохи и очень осторожно делает какие-либо замечания относительно современности: находясь внутри эпохи, мы не можем уловить её сущность. Но самое важное в том, что философ акцентирует не эволюционность и поступательность развития человеческой мысли, но кумулятивный, скачкообразный характер её прогресса. Фуко настаивает на своеобразии и уникальности человеческого знания в каждый конкретный исторический период и в каждом географическом регионе. Безусловно, концепцию антиисторицизма Фуко заимствовал у своего учителя Л. Альтюссера, призывавшего признать наличие специфических временных модальностей у различных общественных «инстанций». Традиционная история, говорит Фуко, отталкивается от представления о некоем предзаданном субъекте познания, который делает возможным раскрытие истины. Свою задачу Фуко видит в том, чтобы проследить историческое построение и складывание этого субъекта в недрах истории. Своеобразный историцизм, неизменно оказывающийся антиисторицизмом, присутствует во всех периодах творчества Фуко и является существенной новацией для философии XX века. Плоско-эволюционистским теориям он противопоставляет абсолютизацию аспекта прерывности, что позволяет ему получить ряд синхронных срезов истории, несводимых друг к другу. При этом, правда, он не предлагает никакой концепции исторического развития. Переходы от одной эпистемы к другой Фуко достаточно убедительно объясняет кумулятивными изменениями. Однако механизм изменения эпистем остаётся довольно неясным, и эта неясность нарастает в поздних работах философа, когда речь заходит о «тотализирующих дискурсах» и фантазматической «власти».

---

[1] Ж. Рансьер говорит о логике субъективации, разворачивающейся согласно трём определениям «другости»: 1) субъективация — никогда не простое утверждение некой идентичности, но всегда отрицание идентичности навязываемой; 2) политика субъективации всегда есть демонстрация, обращённая на другого; 3) логика субъективации всегда предполагает невозможность идентификации. (Там же. С. 106–107.)

Историческая дисциплина и история как таковая чрезвычайно важны для творчества Фуко, поскольку, как говорил Кожев, вопрос об истории позволяет уйти от «монистической онтологии», унаследованной европейской философией от греков. Но ещё важнее для Фуко то, что «исторический анализ есть средство избежать теоретической сакрализации: он позволяет стереть грань научной неприкосновенности»[1]. Хотя сам он не считал себя ни историком, ни философом (пожалуй, в этом была изрядная доля кокетства), есть большая правота в формуле Т. Мэя, согласно которой Фуко является философом постольку, поскольку он историк, а историком — постольку, поскольку он философ.[2] В определённом смысле можно сказать, что Фуко — анти-историк (по аналогии с близкой ему антипсихиатрией), и в этом отношении он явился выразителем настроений своей эпохи, когда антиисторизм был весьма актуален[3]. Весьма точно подметил особенность «генеалогической историографии» Фуко Ю. Хабермас, полагающий, что её следует рассматривать «не в качестве критики, а как тактику, как средство ведения войны против нормативно неприступной формации власти»[4]. Сам же французский философ считал своё мышление критическим, понимая под критикой требование «раскрывать все догматические действия, связанные со знанием, и все воздействия знания, связанные с догматизмом»[5].

В своих исторических исследованиях Фуко опирался на традицию, заложенную школой Анналов. «Историки, а особенно философы и историки литературы, привыкли к истории, которая принимает во внимание только события на высшем уровне, — говорил он. — Но сегодня историки, в отличие от других, всё более склонны обращаться к “низменным” материалам. Появление этого плебейского элемента в истории насчитывает более полувека. Это значит, что с историками мне говорить проще».[6] И действительно, историки всегда реагировали на его исторические штудии вполне благожелательно, в отличие от многих философов. П. Вейн в 1978 г. написал:

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 77–78.

[2] *May T.* Foucault Now? // Foucault Studies. 2005. № 3. P. 69.

[3] По справедливому замечанию А. С. Колесникова, Фуко «исследовал проблемы, которые испокон веков относились к философии, но делал это окольными путями — через историю и социологию», выдвигая на первый план прерывистость исторического развития, которая при этом не превращается в разрыв. (*Колесников А. С.* Мишель Фуко и его «Археология знания» // *Фуко М.* Археология знания. С. 8.)

[4] *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. С. 294.

[5] *Мишель Фуко.* Ответы философа / *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 189.

[6] Prison Talk // Michel Foucault. Power/Knowledge. P. 37.

«...Фуко — это и есть совершенный историк. Историография обретает у Фуко последнюю завершённость. Никто и не сомневался, что этот философ является одним из крупнейших историков нашего времени, — но, возможно, перед нами нечто большее: научная революция, вокруг которой бродили все прочие историки. Все мы теперь позитивисты, номиналисты, плюралисты и враги всяческих “измов” — но только он, Фуко, смог стать всем этим до конца. Он — первый законченный позитивист-историограф».[1]

То новое, что нашёл Вейн у Фуко, представляет собой переключение исследовательского внимания с «естественных» объектов на практику, породившую эти объекты и объективировавшую их. Уже в «Словах и вещах» Фуко заявляет о том, что история — не данность, но продукт той практики, которая её конкретизирует в качестве дискурса. Собственно, сама мысль о необходимости ревизии истории появилась у Фуко, когда он обнаружил, что «История образует “среду” гуманитарных наук, одновременно и привилегированную, и опасную».[2]

Однако на этом Фуко не остановился, и в своих поздних работах (особенно в лекционном курсе 1976 г., который мы уже обсуждали) он обращается к той технологии, благодаря которой исторический дискурс становится инструментом политического действия. И здесь, в этом исследовании, Фуко обнаруживает возможность для историка (а в его устах это значит — генеалога) секуляризовать свою собственную мысль, определив те дискурсивные линии, в которых может формироваться его позиция. Только здесь, «внутри» исторического дискурса может формулировать свою исследовательскую позицию (которая есть прежде всего позиция политическая) историк: «...Мы находимся в условиях господства, в исторически неопределённой по содержанию и многообразной ситуации господства. Мы не можем выйти из неё, а значит, не можем выйти из истории».[3] Таким образом, история, как мы видим ее у Фуко становится смесью историографии и философской критики.[4]

Политика в понимании Фуко представляет собой тип историцизма, противостоящий тому, что подразумевает философия истории от Гегеля до Сартра. Фуко вырабатывает такую модель истории настоящего, которая выступает возможностью политики, т. е. проблематизации настоящего. Высказывать ту или иную «истину истории» для него значит занимать определённую стратегическую позицию. В своём подходе Фуко противостоит всякой герменевтике истории, требующей от субъекта истории, как выразился П. Наполи, представить синтез исторической реальности и собственного понимания, основанный на принципе исторической продуктивности. Для Фуко история представляет собой диспозитив знания, включающий множество эмпирических историй. Онтологизация истории возможна лишь при условии, если мы будем мыслить её как ряд специфических хронологических позиций с присущими им материальными факторами. (Эта позиция вызывала неприятие у многих философов (но не у историков), и сам Фуко как-то пошутил: «Я не вполне историк. И я не романист. Я практикую своего рода историческую фикцию»[1].)

---

[1] *Вейн П.* Фуко: революция в историографии. С. 11.

[2] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 389.

[3] *Фуко М.* Нужно защищать общество. С. 125.

[4] Этот аспект подробно разбирает П. Наполи: *Napoli P.* Michel Foucault et les passions de l’histoire // Futur Antérieur. 1993. № 18.

Обращаясь к изучению истории знания и власти, Фуко испытывал необходимость опереться на историческую дисциплину. Однако его не устраивали готовые образцы интерпретации истории, под которые ему пришлось бы подгонять результаты собственных исследований. Поэтому он занялся самостоятельными историческими анализами, которые привели его к наброску собственной концепции исторического исследования и истории как таковой. Фуко не писал историю, т. е. не занимался «реконструкцией»; его задачей была *проблематизация настоящего*. Исторически понимаемое настоящее всегда несёт в себе элементы прошлого, и это знает любой историк. Фуко стремился выявить не эти элементы прошлого, но типы и моменты их проблематизации: когда тот или иной значимый феномен настоящего был проблематизирован таким образом, что эта проблематизация сохраняет свою важность для современности.

При этом Фуко приходилось бороться с многочисленными «идолами», главные из которых — презентизм и соскальзывание в прошлое.[2] Презентизм заставляет исследователя навязывать прошедшим историческим эпохам такую постановку проблемы, которая характерна для его времени. Таким образом, прошлое неразличимо сливается с настоящим, а жившим в другую эпоху людям навязывается способ мышления, которым несознательно пользуемся мы в настоящее время и который мы склонны считать вечным и неизменным. С этим «идолом» Фуко весьма успешно боролся, применяя метод *археологического* исследования. Дотошное описание архива эпохи позволяло ему избежать навязывания способа мышления современной эпохи эпохам прошедшим. Другой «идол» намного коварнее: как определить, до какой точки нужно дойти, погружаясь в прошлое, чтобы можно было утверждать: здесь следует остановиться, поскольку корень интересующей нас проблематизации именно здесь. Например, где начинается проблематизация сексуальности, значимая для нашей современности, — в классическую эпоху, в Средние века, в античности..? С этим вторым «идолом» бороться гораздо труднее, и Фуко, пожалуй, можно обвинить в том, что он поддавался его искушениям: в первой половине 1970-х гг. он склонялся к мысли о том, что наш тип проблематизации сексуальности возникает на рубеже XVIII–XIX вв., однако затем, углубившись в генеалогические исследования, обнаружил, что корень уходит очень глубоко, и прослеживается сперва в средневековом христианском дискурсе, а затем и в античности. А ведь при желании можно было бы соскользнуть ещё глубже — в «неисторические» слои. «Археология» здесь помогает лишь отчасти, поскольку в таком движении Фуко волей-неволей приходится от трансверсальности хотя бы в какой-то мере перейти к линейности.

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 805.

[2] Р. Кастель выделяет пять проблем, связанных с проблематизацией у Фуко: 1) проблема презентизма; 2) проблема начала проблематизируемого феномена; 3) проблема трансформации проблематизаций; 4) проблема исторических источников; 5) проблема профессионализма исследователя. (См.: *Кастель Р.* «Проблематизация» как способ прочтения истории. Пер. А. Маркова // Мишель Фуко и Россия. С. 12–13.) Нам представляются существенными лишь первые две проблемы. К тому же, Кастель только ставит вопросы; нам же надлежит попытаться ответить на них — положительно или отрицательно.

Мы не можем обратиться непосредственно к истории, но всегда имеем дело с текстами — историческими памятниками, свидетельствами очевидцев, летописями, хронологиями, интерпретациями и т. п. При этом всякий текст организован по определённым дискурсивным правилам своей эпохи; кроме того, в любую конкретно-историческую эпоху он может быть прочитан лишь в соответствии с дискурсивными правилами, которые довлеют над читателем. Таким образом, перед исследователем истории всегда оказывается не сама история, но некоторая совокупность текстов, за которой, как предполагается, скрывается некая реально свершившаяся история, так что долг историка — познать её во всей полноте и чистоте. Фуко с недоверием относится к утверждению о том, что историк в результате анализа может приблизиться «к самой истории». Если он и сможет продраться сквозь сплетения прежде существовавших и современных дискурсов (во что Фуко, вообще-то, не верит), перед историком может предстать исторический факт во всей его наготе. Но факт — это ещё не история, это всего лишь факт, безмолвный и бессмысленный. Для того, чтобы факт обрёл осмысленность и «заговорил», необходимо поместить его в исторический контекст. А любой исторический контекст как система обладающих некоторым значением, т. е. смыслом, фактов, уже представляет собой текст. Любой текст структурируется какими-либо дискурсивными правилами. Таким образом, уже на контекстуальном уровне историк снова — и уже безнадёжно — попадает во власть тех или иных дискурсов, т. е., проще говоря, вместо истории находит текст. Но и контекстуальное освещение факта — это тоже ещё не история. Об истории можно говорить только как о некотором протекающем во времени процессе, в котором могут быть выявлены закономерности или определённые тенденции. А это ставит историка перед необходимостью концептуального мышления. Концептуальное мышление, т. е. мышление концептами и концепциями, всегда и неизбежно приводит историка к какой-либо дискурсивности. Одним словом, говорит Фуко-историк, традиционная история «рассказывает истории» и соприкасается не с какой бы то ни было реальностью, но только с текстами.

Историки французской Школы Анналов, чья деятельность оказала значительное влияние на понимание истории Фуко, обратили внимание на то, что источниками для традиционного исторического исследования служат тексты, повествующие почти исключительно о «великих людях» и «великих событиях». Таким образом, в поле зрения историков попадают лишь избранные личности и отдельные факты. Поэтому картина истории оказывается неполной, она представляет собой как бы пунктир, намечающий абрис истории, оставляя в стороне всё, что представлялось фиксаторам свидетельств незначительным. Вместо реальной истории мы получаем историю фрагментарную, где между фрагментами исторических свидетельств зияют зачастую огромные пустоты. Школа Анналов обратилась к изучению текстов, производимых «молчаливым большинством» — «незначительными» или, как выразился Фуко, «бесчестными» людьми, оставившими после себя письменные памятники или получившие «прописку» в этих памятниках. Это позволило преобразовать историческую науку и, хотя бы в какой-то мере, избежать односторонности в описании истории.[1]

Обращение к истории «бесчестных людей» позволяет уклониться от воздействия властных дискурсов, характерных для конкретной исторической эпохи, в которой пребывает историк, и конституирующих определённые формы знания. Более того, здесь можно увидеть само функционирование властных дискурсов, ясно проявляющееся при попытке ускользания от них маргинальных элементов общества. Поэтому Фуко и его последователи пристально вглядываются именно в историю тех, кого общество отвергает — больных, сумасшедших, преступников, девиантов, уродов. Но при этом оказывается, что речь идёт уже не об истории, о проблеме исторической целесообразности или прогрессе, но о функционировании и трансформации тех властных дискурсов, которые «записывают» историю как в исторических памятниках, так и в умах и даже телах[2] тех, кто подвергается насилию со стороны этих дискурсов. История событий превращается в историю дискурсивных полей. Иначе говоря — в «археологию знания».

---

[1] Вспомним, как заканчивает свою великолепную книгу об уничтоженной инквизицией окситанской деревне XIV в. Э. Ле Руа Ладюри: «...Монтайю, гнусно задавленная усердным карателем 1320 года, — это не просто отклонение от нормы, всплеск краткий и мужественный. Монтайю — это хроника простонародья; это биение жизни, возвращённое репрессивно-назидательным текстом...» (*Ле Руа Ладюри Э.* Монтайю, окситанская деревня (1294–1324). Пер. В. А. Бабинцева и Я. Ю. Старцева. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2001. С. 497–498.)

[2] Само собой напрашивающееся сравнение «записывания» наказания на теле осуждённого у Фуко и у Ф. Кафки проделали Д. и Н. Мелламфи: Mellamphy D., Mellamphy N. B. In: "Descent" Proposal: Pathologies of Embodiment in Nietzsche, Kafka, and Foucault // Foucault Studies. 2005. № 3. P. 27–48.

Мы не знаем, говорит Фуко, тех причин, которые приводят к трансформации дискурсов, хотя и можем выявить механизмы этих трансформаций. А то, что является причиной дискурсивных изменений, и есть история. Одержимая платонизмом традиционная история усматривает в качестве таких причин некие объективно существующие движущие силы, например, прогресс в производственных отношениях. Однако «прогресс» — не что иное, как концепт, сформировавшийся в определённой конфигурации научного дискурса, а значит, не имеющий приписываемого ему универсального характера. Мы можем лишь фиксировать в истории ряд дискретных эпистем — полей, в которых действуют те или иные конфигурации знания. Говорить же о непрерывном и поступательном движении истории, да ещё усматривать в этом движении закономерности вроде «прогресса» — значит заниматься мифотворчеством. Обобщая, можно сказать, что пантекстуальная установка постструктурализма, будучи применена к исторической науке, у Фуко ведёт к построению дискретной модели истории и отказу от идеи прогресса.

Метафизичность традиционной истории очень удобна для исследователя — до тех пор, пока речь идёт об истории Западной Европы. Как только мы обращаемся к истории других регионов, возникают непреодолимые трудности, связанные с невозможностью применения моделей истории, построенных на европейском материале, к истории Азии, Африки и Америки. К примеру, модель общественно-экономических формаций, где историческое развитие рассматривается как результат прогресса производственных отношений, даёт сбои уже в применении к русской истории, а в Азии эти трудности будут только возрастать. Пантекстуализм в истории предполагает отказ от европоцентризма и европоцентристской схемы мировой истории «Древний мир — Средневековье — Новое время». Понимание истории у Фуко имеет много общего с теорией локальных культур О. Шпенглера. Впрочем, Шпенглер тоже пребывает во власти телеологических представлений, считая, что движущей силой органического роста культуры выступает «народная душа». Отношение Фуко к Шпенглеру всегда было довольно настороженным, но в целом можно сказать, что с годами его пренебрежение к немецкому мыслителю возрастало. В 1977 г. он говорил: «..Я историк, а не философ, спекулирующий по поводу судеб мира, я не Шпенглер».[1] Но самое главное, пожалуй, в том, что Фуко никогда не занимался поиском изоморфизмов.

Отношение Фуко к истории великолепно отражает его беседа с японским театральным режиссёром С. Тераямой:

> Если сравнить историю с театром, окажется ли историк драматур-

---

[1] Власть, великолепный зверь // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 10.

> гом или театральным критиком, или же обоими одновременно?.. Я мог бы задать вопрос иначе: является ли структуралист постановщиком или театральным критиком? Ведь ни историк, ни структуралист не оказываются в положении зрителя, но выступают соавторами драмы...
>
> ...Вы проводите параллель между историком и структуралистом. Структурализм представляет собой метод, используемый в антропологии, в лингвистике, а порой и в литературной критике, но, как мне кажется, им крайне редко пользуются в истории. Во всяком случае, я не имею отношения к структурализму и никогда не использовал структурализм в историческом анализе. Скажу больше: я игнорирую структурализм, меня он не интересует.
>
> *Тогда можете не обращать внимания на структуралиста из моего вопроса. Не могли бы вы сказать о вашем собственном взгляде на положение интеллектуала в истории сравнительно с театром?*
>
> Сожалею, но я не считаю возможным рассматривать историю как театр. Я не думаю, что у истории могут быть зрители, я далёк от того, чтобы сравнивать историка с постановщиком. Честно признаюсь, что не понимаю вашей метафоры.
>
> *Почему вы говорите, что историю нельзя уподобить театру? Мне кажется, сравнение уместно.*
>
> Самое главное в том, что у истории нет зрителей.
>
> [...]
>
> История — это процесс, который охватывает всё человечество. Я спрашиваю себя, не является ли Бог единственным, у кого есть право быть зрителем.
>
> [...]
>
> Во всяком случае, для того, кто удовольствовался бы ролью зрителя, история не может существовать. Ведь тот, кто пребывает в истории, уже не сможет постигать её, став зрителем. Иными словами, только человек, который создаёт историю, именно тот, кто оказывается внутри неё, может постичь историю.[1]

Самым спорным моментом в исторической концепции Фуко является его методологический подход: если исследователь отказывается «рассказывать» историю, то надо дать слово «самой истории», во всяком случае, действующим в истории концептуальным персонажам. Из таких персонажей, как мы уже говорили, Фуко более всего интересуют фигуры маргинальные — безумие, преступление и т. д. Но как можно дать слово «самому безумию», не говоря от его имени и не подсказывая ему речей? Мы можем вслушаться в речь конкретного безумца, как это делал Лакан, но как можно услышать безумие во всей его чистоте? Только при том условии, отвечает Фуко, если мы будем слушать его «внутри» той дискурсивности, из которой оно говорит, там, где его дискурс способен производить высказывания — а такой диспозитив действительно существовал в ренессансную и классическую эпохи. В таком случае безумие нарушит своё безмолвие, навязанное ему современной дискурсивной формацией. И «корабль дураков» действительно сможет поплыть по рекам и каналам Северной Европы, невзирая на педантские изыскания американских коллег Фуко.

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 80–82.

Именно в этом отношении Фуко стремится разрушить историческую науку — паноптическую историю, претендующую обозревать все эпохи из точки современности, никоим образом, кстати, не определённой. Ведь любая наука — не что иное, как конфигурация дискурса. А пока мы будем пребывать внутри дискурса, мы не сможем даже намекнуть на реальность. Отказавшись от «научности», мы получим шанс хоть как-то соприкоснуться с реальностью истории. Таким образом, пантекстуализм Фуко является не сокрытием реальности, но, напротив, попыткой мыслить реалистически.

Пантекстуальная установка постструктуралистского мышления обнаруживается не только в концепции истории Фуко. Обращаясь к социально-экономической проблематике, Бодрийяр постулирует, собственно, ту же самую мысль. Потребительная стоимость предметов, говорит он, никогда не выступает как что-то первичное по отношению к потреблению. Человек потребляет не предметы как средства удовлетворения своих «естественных» потребностей, он потребляет символическую стоимость этих предметов, используя их для декларации своего социального статуса. Мир вещей — не мир потребительной стоимости, но мир знаков. Предметы образуют социальный текст, в который человек вписывает себя самого. Даже удовлетворение таких естественных потребностей человека, как потребность в пище или воздухе, оказывается символическим потреблением, ибо потребляем мы не реальные жиры и углеводы, содержащиеся в хлебе, но «французскую булку» или «польский батон», и не просто насыщаем нашу кровь кислородом ради перехода гемоглобина в оксигемоглобин, но дышим чистым или загрязнённым (а то и кондиционированным и дезодорированным) воздухом в зависимости от нашего социального статуса. Мы потребляем не предметы, способные удовлетворять наши потребности, но социально значимые символы. Так что мир оказывается не сферой удовлетворения потребностей, но символическим пространством, т. е. текстом.

Когда же мы обращаемся к «физической реальности» мира, мы, опять-таки, имеем дело с текстами. Звёздное небо, так поражавшее Канта, представляет собой текст, правила чтения которого меняются от эпохи к эпохе и от дискурса к дискурсу. Можно расшифровывать знаки созвездий и взаимное расположение планет, можно проводить спектральный анализ звёздного света и на его основании делать выводы о химическом составе, возрасте и гидростатическом состоянии звёзд. В любом случае мы имеем дело с текстом, причём этот текст не остаётся постоянным, но в каждую историческую эпоху конституируется в соответствии с характерной для неё конфигурацией научного дискурса, делающей возможными те или иные высказывания. Классическая наука, опираясь на платоническое представление об оппозиции видимого/сущего, полагала, что «по ту сторону» текстов существует внетекстовая реальность. Фуко стремится уйти от этого вульгарного платонизма, и даже герменевтическое толкование текстов в том виде, какой придал ему Гадамер, для него неприемлемо. Ведь герменевтика предлагает нам обнаружение «истинного», единственного смысла, заложенного авторской интенцией. Текст можно прочесть самыми различными способами, у него нет и не может быть единственного смысла. Сами смыслы возникают в момент прочтения. А прочтение всегда обусловлено действием дискурсивных правил. Поэтому не стоит говорить о том, что тот или иной текст — книга, система вещей или Вселенная — был создан с каким-то конкретным намерением и имеет какой-то изначальный смысл, к которому мы когда-нибудь сможем прийти, очистив его от шелухи коннотаций. Текст есть непрестанно становящееся и никогда не ставшее. Продуцирование текста не заканчивается после выхода книги из типографии. Текст — это всегда непрерывный процесс, лишённый однозначности и ветвящийся подобно описанной Делёзом «ризоме».

Фуко-историк отказывается от представления о субъекте исторического процесса, как Фуко-философ отказывается от трансцендентального субъекта. Фуко определил свою задачу весьма ясно: «избавить историю мысли от её трансцендентальной зависимости».[1] Иными словами, освободить историю от «феноменологического засилья». «Освобождение» истории от фигуры трансцендентального субъекта, который неизменно обнаруживает человеческие черты, не было капризом философа. В большей мере, чем при рассмотрении «археологии» в её внутренней связности, об этом свидетельствует негативное сравнение: а что, если бы Фуко не избавился от этого вневременного и надисторического субъекта? Ответ на этот вопрос легко получить, обратившись к историческому проекту П. Рикёра, который двигался во многом сходным путём, но при этом сохранил ту фигуру, от которой так настойчиво стремился избавиться Фуко. (См. Гл. 11, § 11.) В результате ему пришлось вернуться к традиционной истории.

---

[1] *Фуко М.* Археология знания. С. 366.

ГЛАВА 6. ВЛАСТЬ

Проблема власти всегда присутствовала в работах Фуко. Уже в «Истории безумия» и «Рождении клиники» речь идёт о власти — власти врача над пациентом, дискурса над мышлением. Однако напрямую к проблеме власти Фуко обратился только в «Надзирать и наказывать». Впрочем, это «прямое» обращение у него никогда не означало непосредственного анализа власти как таковой. Фуко интересует не то, «что такое власть», а то, как она функционирует. Только так, считает он, можно избежать метафизики власти, являющейся частью властного воздействия.

К понятию «власти» Фуко шёл очень долго. Сам он говорил, что сформулировать это понятие было чрезвычайно трудно, прежде всего, в силу политических причин. До 1968 г. «правые» пользовались юридической терминологией, а «левые» — терминами государственного аппарата. Противники СССР говорили о репрессиях, а сторонники — о классовом подавлении. Проблема власти порождала острую полемику с лагерем противника, но не желание заняться анализом власти как таковой. Понятия идеологии и репрессии экранировали власть от возможности критического анализа. Эти понятия, говорит Фуко, были по своей сути ностальгическими: понятие идеологии отсылало к мечте о знании без обмана, а понятие репрессии — к мечте о власти без дубины. Так или иначе, и то, и другое было по своей природе аристократическим и спускалось «сверху». После 1968 г. борьба развернулась на уровне самых широких масс, власть стала исходить «снизу», и тогда конкретная природа власти стала зримой. Только теперь появилась возможность анализировать её.[1]

Занимаясь исследованиями знания и власти, Фуко с необходимостью должен был прийти к тому, что опосредует эти два элемента и одновременно выступает движущей силой их взаимодействия. Ситуация во многом аналогична той, которую описал в своей фонологии Н. С. Трубецкой: структура высказывания формируется входящими в неё элементами, но сами элементы становятся таковыми лишь в структуре высказывания. Но, если фонология совершенно не нуждается в трансцендировании этой схемы, философия нуждается в выходе за её границы. Если структуралисты — последователи Леви-Строса — на этом пути пришли к онтологизации Структуры, то Фуко никак не мог этим удовлетвориться. Вернее, в свой ранний период, который здесь можно условно назвать «структуралистским», он мог удовлетворяться анализом структурных отношений между «словами» и «вещами», то в зрелые годы он стал чувствовать недостаточность такого схематизирования. В этом, собственно, и заключался его отход от структурализма. В результате Фуко пришёл к идее «заботы о себе» как движущей силы субъективации индивида. Это не означало возвращения к идее некоего постоянного субъекта властных отношений, расположенного над или под властью: субъект существует только в отношениях власти, но власть невозможна без конституирования и, что ещё важнее, без противостояния субъекта. Субъект есть продукт субъективации, измерение субъективности производно от власти и знания, но не зависит от них. Во всякой конфигурации знания/власти субъект конституируется заново.

---

[1] См.: Truth and Power (interview with A. Fontana and P. Pasquino) // Michel Foucault. Power/Knowledge. P. 115–116.

Власть у Фуко не является субстанцией или атрибутом той или иной общественной инстанции. Строго говоря, самому термину «власть» при разговоре о Фуко следует предпочесть выражение «властные отношения». Власть есть частный тип отношений между индивидами. При этом власть не существует без потенциального отказа или сопротивления. Управление человека человеком всегда предполагает определённую форму рациональности и не сводится к физическому насилию. Более того, физическое насилие вообще не есть власть. В силу этого любое восстание против власти и сопротивление ей являются продолжением властных отношений. Бороться против власти можно только посредством критики той формы рациональности, которая конституирует определённые властные отношения и сама же ими порождается. Противопоставление индивида политической власти ни к чему не ведёт; выступать нужно против самих основ политической рациональности, а не против её следствий.

В начале 1980-х гг. Фуко усомнился в том, что исследования власти вообще нуждаются в теории. Теория предполагает предварительную объективацию, которая не может служить основанием для аналитической работы. Однако аналитическая работа невозможна и без концептуализации проблем. Концептуализация же, в свою очередь, предполагает критику, т. е. постоянную верификацию.[1] Возможно, именно стремясь избежать объективации, Фуко всегда обращался не к великим, а к малым тираниям.[2]

Связь между рационализацией и избытком политической власти очевидна, говорит Фуко. Однако бесполезно устраивать «судебные процессы над разумом». Во-первых, потому, что пространство власти не имеет ничего общего с понятиями виновности или невиновности; во-вторых, потому, что разум не есть категория, противоположная неразумию; в-третьих, потому, что эти процессы обрекут нас на скучное противостояние рационалистов и иррационалистов. Поэтому необходим новый способ анализа отношений между рационализацией и властью — его-то нам и предлагает Фуко. Его идея довольно проста: не рассматривать рационализацию культуры и общества глобально, но анализировать процесс рационализации в конкретных сферах, имеющих собственный основополагающий опыт. В процедурном аспекте следует принять за отправную точку исследований формы сопротивления разным типам власти. «Речь идёт не столько о том, чтобы анализировать власть с точки зрения её внутренней рациональности, сколько о том, чтобы анализировать отношения власти через сопоставление их стратегий».[1] Фуко выделяет три типа борьбы: 1) противостоящие этническим, социальным и религиозным формам господства, 2) изобличающие формы эксплуатации и отчуждения; 3) борющиеся с тем, что привязывает индивида к самому себе и тем самым подчиняет его другим. Если в XIX в. на первый план выдвинулась борьба с эксплуатацией, то во второй половине XX в. преобладает борьба против порабощения и подчинения субъективности.

---

[1] См.: *Фуко М.* Субъект и власть // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 162.

[2] См.: *Wolin Sh. S.* On the Theory and Practice of Power // After Foucault: (Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges). Ed. J. Arac. New Brunswick, 1988. P. 190–191. См. также: *Walzer M.* The Politics of Michel Foucault // Foucault: (A Critical Reader). Ed. D. C. Hoy. Oxford, 1986. P. 63.

Современное западное общество, подчёркивает Фуко, интегрировало в новой политической форме технику власти, сформировавшуюся в христианских институтах, — *пастырскую власть*. Эта форма власти стремится обеспечить спасение индивидов в ином мире, она готова пожертвовать собой ради спасения паствы, при этом она проявляет заботу не только об обществе в целом, но и о каждом конкретном индивиде. Церковная институализация утратила свою мощь в XVIII в., однако теперь функция этой институализации распространилась за пределами церковных институтов. Именно благодаря усвоению техники пастырской власти современное государство может осуществлять одновременно и глобализацию, и тотализацию. Невозможно освободить индивида от государства и его институтов. Задачу исследований власти — задачу одновременно политическую, этическую, социальную и философскую — Фуко видит в том, чтобы освободить человека от государства и связанного с ним типа индивидуализации. А для этого необходимо развивать новые формы субъективности.

Фуко не останавливается перед тем, чтобы «заронить подозрение в том, что власти не существует».[2] Так можно избавиться от вопроса «что такое власть?», который контрабандой протаскивает за собой метафизику и онтологию власти, и заняться критическим исследованием власти. Это более чем подозрение: по Фуко, не существует глобальной власти — неважно, концентрированной или рассеянной, — есть лишь такая власть, посредством которой «одни» воздействуют на «других»: «власть существует только в действии».[3] Иными словами, власть есть способ воздействия на *дей-*

---

[1] *Фуко М.* Субъект и власть. С. 165.

[2] Там же. С. 175.

[3] Там же. С. 179.

ствующих субъектов, и только до тех пор, пока они в состоянии *действовать*. Или, ещё проще: следует анализировать институты, исходя из отношений власти, а не наоборот.

Государство надзирает за людьми как за *населением*, осуществляя свою власть над живыми существами именно потому, что они — живые существа. Поэтому политика государства неизбежно превращается в *биополитику*, оборотной стороной которой выступает *танатополитика*, в которой реализуется власть истреблять население.

Власть не сводится исключительно к репрессии и подавлению; власть — это не только и не обязательно то, что говорит индивиду «нет». Власть обладает продуктивной силой, она производит вещи и индивидов, знание и удовольствие. Поэтому её не стоит описывать исключительно в негативных понятиях. Как ни странно это звучит, «власть достойна любви»[1]. Об этой продуктивности власти Фуко заговорил во второй половине 1970-х гг., после выхода «Воли к знанию»:

> **Б.-А. Леви**: ...Власть — это обязательно то, что осуждает и исключает?
>
> **Фуко**: В общих словах, я бы сказал, что отлучение, исключение, запрещение вовсе не являются сущностными формами власти, скорее, это её пределы, власть во фрустрированных и крайних формах. Отношения власти прежде всего продуктивны.
>
> **Б.-А. Леви**: Это что-то новое по сравнению с вашими предыдущими книгами.
>
> **Фуко**: Если бы я стремился выставить себя в более выгодном и несколько надуманном свете, я бы сказал, что всегда занимался этой проблемой: эффекты власти и производство «истины». Мне всегда было неуютно с этим идеологическим понятием, которым пользовались в последние годы. Его использовали, чтобы объяснить ошибки или иллюзии, проанализировать представления — короче говоря, всё, что препятствует формированию истинного дискурса. Его использовали, чтобы показать отношение между тем, что творится в голове у людей, и тем местом, которое они занимают в производственных отношениях. В итоге получалась экономика неправды. Моя же проблема — экономика истины. Мне потребовалось много времени, чтобы прийти к этому.
>
> **Б.-А. Леви**: Почему?
>
> **Фуко**: По нескольким причинам. Прежде всего, власть на Западе — это то, что показывает себя и тем лучше себя скрывает: то,

---

[1] *Мишель Фуко*. Ответы философа // *Фуко М*. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 190.

> что мы называли политической жизнью начиная с XIX столетия, — это способ, которым власть представляет свой образ (примерно как королевский двор в монархическую эпоху). Но это не сама власть и не то, как она функционирует. Отношения власти лучше всего, пожалуй, скрываются в социальном теле. С другой стороны, начиная с XIX в. критика общества представляла собой, по сути, анализ экономики как детерминирующей инстанции. Не только «политика» подвергалась редукции, но и обозначилась тенденция пренебрегать властными отношениями на элементарном уровне, сводя их к экономическим отношениям. Третья причина — тенденция институтов, партий, всего движения революционных мысли и действия не замечать никакие формы власти, кроме государственного аппарата. Всё это ведёт к тому, что, когда мы обращаемся к людям, мы не находим власти нигде, кроме их сознания (в форме представления, принятия или отчуждения).
>
> **Б.-А. Леви**: И что же вы решили сделать, столкнувшись с этим?
>
> **Фуко**: Четыре вещи: исследовать то, что является самым скрытым в отношениях власти; зафиксировать их в экономической инфраструктуре; проследить их не только в формах правительства, но и в инфра-правительственных и пара-правительственных формах; обнаружить их материальную природу.[1]

Весьма любопытным оказывается сравнение концепции власти Фуко с тем пониманием феномена власти, которое предложил А. Кожев в своей работе, написанной в 1942 г. Эта небольшая книга была впервые издана только в 2004 г.[2], так что Фуко не мог её прочесть. Однако сравнение позволяет увидеть в систематической форме все линии отхода Фуко от гегельянства.

Итак, Кожев полагает необходимыми три уровня анализа власти:

1) феноменологический анализ, отвечающий на вопрос «что такое власть?», т. е. выявляющий сущность (идею, das Wesen) власти;

2) метафизический анализ, связывающий феномен власти с фундаментальной структурой объективно реального мира;

3) онтологический анализ, позволяющий понять «почему» и «как» метафизической структуры реального мира.

Кожев опирается на гегелевскую схему Господина и Раба: Господин готов рисковать жизнью ради признания, а Раб предпочитает подчинение смерти. В результате Кожев приходит к такой схеме власти, в которой властное действие не встречает противостояния со стороны того, на кого оно направлено: «действуя *властно*, деятель может менять внешнего ему человека, не испытывая при этом обратного действия, т. е. не изменяясь по ходу своего действия».[1]

---

[1] Power and Sex (interview with B.-A. Lévy) / / Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 118–119.

[2] *Kojève A.* La Notion d'autorité. P.: "Gallimard", 2004.

Фуко отказывается от феноменологии — как гегелевской, так и гуссерлевской, — которая неизбежно ведёт к метафизике самосознания. Саму постановку вопроса «что такое власть?» он считает бессмысленной, ибо сам вопрос a priori предполагает существование власти как таковой. У Кожева совершенно естественно за феноменологией следует метафизика *присутствия*, неизменно идущая рука об руку с философией сознания. Фуко не менее последователен: он отказывается и от исследования связи власти с «объективной реальностью», каковая неизбежно ведёт к теории отражения. По сути, у него остаётся только онтология, причём это не онтология присутствия, но онтология власти как таковой. Он действует в духе Хайдеггера, предложившего вопрос о бытии сущего заменить вопросом о бытии как таковом. В конкретном применении к власти это означает: вопрос «что такое власть?», т. е. «каково бытие власти?», заменить вопросом «как функционирует власть?», т. е. «каковы властные отношения?». Отказавшись от гипостазированной Кожевом гегелевской диалектики Господина и Раба (целиком основанной на философии самосознания), Фуко подвергает критике представление о власти как об однонаправленном доминировании и утверждает, что фундаментальной структурой властных отношений является *сопротивление*. Властные отношения, по Фуко, действуют в двух направлениях, и в результате этого действования изменяются как властные инстанции, так и вступающий с ними в отношения индивид, причём ни первые, ни второй не являются субстанциальным воплощением власти.

Кожев опирается на юридическо-философский дискурс о власти, утверждая, что власть не бывает «нелегитимной» и «незаконной», поскольку признающий власть индивид тем самым признаёт её легитимность. Опять-таки, философия самосознания в действии. Фуко отдаёт предпочтение историко-политическому дискурсу, который позволяет мыслить власть «без трона». На месте Раба оказывается воюющий субъект (становящийся именно в этой войне, а не в исторических перипетиях самосознания), а Господин вовсе исчезает.

Кожев утверждает, что власть предполагает существование некоего «общества», каковое, в свою очередь, предполагает существование «истории». Фуко сомневается в существовании «социального тела», да ещё такого, которое бы никак не реагировало на властное воздействие (само по себе такое представление для него есть тавтология) и не верит в такую историю, которая неизбежно оказывается историей самосознания. Однако ещё важнее то, что Кожев утверждает, что власть может проявляться (т. е. становиться феноменом) только в мире с временной структурой. «Метафизическим основанием Власти выступает... “модификация” такой сущности, как Время...»[1] По Фуко, власть связана прежде всего с пространством, властное воздействие как раз и представляет собой определённую разметку пространства. Начиная с Декарта философия времени была основанием метафизики, от которой Фуко отказывается, противопоставляя ей философию пространства.

---

[1] *Кожев А.* Понятие Власти. Пер. А. М. Руткевича. М.: «Праксис», 2006. С. 17.

Весьма любопытно обсуждение модели власти у Фуко, предлагаемое американским философом Дж. Батлер, которая понимает Фуко в том смысле, что власть не только формирует субъект, но и обеспечивает само условие его существования и «траекторию его желания». При этом Батлер вступает на скользкий путь, который ведёт её к мысли о том, что власть — не то, чему мы противостоим, но то, от чего мы зависим в самом нашем существовании. Несмотря на все усилия уйти от модели понимания, согласно которой власть внедряет себя в индивида, который в ответ интернализует её, она неминуемо приходит к мысли о том, что власть предшествует субъекту. «Субъекция, — пишет Батлер, — состоит как раз в этой фундаментальной зависимости от дискурса, который мы никогда не выбираем, но который парадоксальным образом даёт начало нашей деятельности и поддерживает её».[2] По Батлер, субъект вызывается к жизни повиновением власти, тогда как у Фуко он рождался благодаря сопротивлению власти.

Батлер справедливо отмечает непроработанность у Фуко идеи амбивалентности власти, одновременно и субординирующей, и производящей.[3] В поисках концептуальной подстраховки Батлер приходит к гегелевской концепции Господина и Раба.[4] Господин, изначально «внешний» по отношению к Рабу, интернализуется в сознании последнего. Отдавая Господину продукты своего труда, Раб познаёт, что то, что он есть, воплощено или означено в продуктах, и что то, что он делает, делается под принуждением это отдавать. «Несчастное сознание» — эффект трансмутации Господина в психическую реальность. Эта форма, которую принимает власть Господина, объясняет производство субъекта, так что субъекта, совершающего это обращение, не существует. Такова «тропологическая инаугурация субъекта, момент основания, чей онтологический статус всегда остаётся неясным».[1] Неразрешённым остаётся вопрос о том, почему субъект откликается на властный запрос; и здесь приходится предположить, что субъект каким-то образом всё-таки существовал до власти. Двойной парадокс: чтобы воздействовать, власть должна предшествовать субъекту, а субъект, чтобы производиться в ответ на запрос, должен предшествовать власти. Батлер удалось очень ясно сформулировать этот парадокс, но вот убедительно разрешить его ей не удаётся, поскольку она склоняется к гипостазированию первой его части: привязанность к подчинению производится работой власти»[2], а вопрос о причинах реагирования субъекта на властный запрос стремится разрешить, прибегая к понятиям «психоаналитической валентности» и «пассионарной привязанности». Однако этим парадокс не разрешается, и американская исследовательница сама задаёт вопрос о том, как может быть, что субъект, будучи условием и инструментом свободы действия, в то же время является эффектом субординации, эту свободу уничтожающей.

---

[1] Там же. С. 77.

[2] *Батлер Дж.* Психика власти. С. 16.

[3] Цель Батлер заключается в разработке теории власти совместно с теорией психики, опираясь на фрейдизм. В настоящей работе нас это не интересует, поэтому мы обсуждаем лишь интерпретацию Батлер понимания власти у Фуко.

[4] «Хотя словарь Фуко не следует смешивать с гегелевским, его интересу к обоюдоострым импликациям субъекции (assujetissement: *формирование* и *регуляция* субъекта одновременно) в некотором роде предшествовало гегелевское представление об освобождении раба в различных формах этического самопорицания». (Батлер Дж. Психика власти. С. 38.)

Власть, налагаемая на субъекта извне, полагает Батлер, есть также власть, принимаемая субъектом, и это принятие составляет инструмент становления субъектом. Власть не только действует на субъект, но и вводит субъект в действие. Поэтому «в качестве условия власть предшествует субъекту».[3] Итак, власть, по Батлер, *первична*, хотя и утрачивает видимость своей первичности, когда субъект овладевает ею. Между тем, власть продолжает воздействовать на субъекта двояким образом: как то, что делает субъект возможным, и как то, что воспроизводится в «собственной» деятельности субъекта. Таким образом, Батлер попросту повторяет маркузеанское описание замены интроекции мимезисом.[4] Отсюда следующий вопрос, который Батлер формулирует и ответа на который не даёт: как можно противостоять власти, если власть уже включает в себя это противостояние?

Батлер нельзя отказать в проницательности. Она ясно увидела трудности, связанные с интерпретацией ключевых положений учения о власти у Фуко. Но, вместо разрешения этих трудностей, она ещё больше запутывает дело, настаивая на необходимости ввести в учение о власти психическое измерение. Поэтому самым продуктивным, на наш взгляд, моментом её интерпретации оказывается акцентирование *повтора* в производстве субъекта: субъект по Фуко никогда не производится целиком в один момент. Субъект становится таковым только через повторную артикуляцию себя как субъекта, и это придаёт субъекту незавершённый характер. Однако, опираясь на такую явно лакановскую мысль, Батлер отрицает порождаемую этой незавершённостью возможность контр-дискурсивной диверсии со стороны субъекта.

---

[1] Там же. С. 17.

[2] Там же. С. 20.

[3] Там же. С. 25.

[4] См.: *Маркузе Г.* Одномерный человек. С. 274. Отличие мысли Батлер от «одномерности» Маркузе лишь в том, что, по её мнению, «процесс интериоризации *фабрикует разграничение между внутренней и внешней жизнью*, предлагая разграничение между психическим и социальным...» (*Батлер Дж.* Психика власти. С. 30.)

Со стороны Батлер это отрицание выглядит совершенно последовательным, ведь она считает, что субъект порождается субординацией, а не сопротивлением. Фуко же настаивал на том, что сами властные отношения формируются в точках сопротивления и, таким образом, власть не предшествует субъекту, но *становится* там, где происходит субъектификация. Вопрос Батлер о том, как в таком случае субъект может предшествовать властным отношениям, конституирующим его, с позиции Фуко попросту лишён смысла: это вопрос о первоначале, ведущий лишь к спору вроде того, что ведётся вокруг курицы и яйца. Фуко отказывается от такой «диалектики» в пользу «счастливого позитивизма», который не занимается подобными вопросами, находя их несущественными.

ГЛАВА 7. О «СМЕРТИ ЧЕЛОВЕКА», СВОБОДЕ И «КОНЦЕ ФИЛОСОФИИ»

> «Вера в то, что Фуко вновь открыл, обнаружил субъективность, вначале им отвергнутую, является таким же недоразумением, как и “смерть человека”».
>
> Ж. Делёз, «*Вскрыть вещи, вскрыть слова*».

Говоря о «смерти человека», Фуко прежде всего выступает против самодовлеющего представления о «производстве человека человеком». На протяжении всей истории люди постоянно меняли свою субъективность, формировали себя при помощи бесконечной серии различных субъективностей, которые никогда не могут привести к некой конечной «сущности» человека. Он отказывается предварительно задавать какую бы то ни было теорию субъекта и вопрошать о формах знания исходя из этой теории. Его интересует именно то, как складывался субъект в той или иной детерминированной форме. Отказавшись от априорной теории субъекта, Фуко получил возможность проанализировать отношения между формированием субъекта, практиками власти и «играми истины». Субъект у Фуко — не субстанция, но форма, которая никогда не является самотождественной.

Поэтому вопрос, который он задаёт в отношении субъекта, звучит не как «кто мы?», но «как мы узнаём о том, кто мы такие?».

Термин «субъект» у Фуко употребляется в двух значениях, причём оба связаны с «производством»: во-первых, индивида *производят* в качестве субъекта, т. е. контролируют и ставят в зависимость; во-вторых, индивид сам *производит себя* в качестве субъекта, проявляя «заботу о себе». Эти аспекты не являются принципиально различными и независимыми один от другого, ведь в обоих случаях речь идёт о производстве на основании некоторого знания, которое можно представить как технологию. Это то знание, которое обеспечивает индивиду власть — власть над собой, оборотной стороной которой является власть над другими.

Как сказал бы Делёз, речь идёт о становлении и о бытии становления. Между этими двумя аспектами у Фуко не существует никакой «диалектики» или «противоположности». Субъект *производимый*, т. е. становление, конституируется благодаря сопротивлению властным воздействиям, каковые, в свою очередь, и складываются благодаря его сопротивлению. Поэтому ни сам этот субъект, ни производящие его властные отношения, строго говоря, не могут быть охарактеризованы как негативность. Скорее, речь идёт о *силе* в ницшевском смысле. Субъект, сам *себя производящий*, т. е. бытие становления, формируется благодаря заботе о себе и, опять-таки, не может характеризоваться как чистая позитивность, поскольку несёт в себе негацию в отношении другого. Как понимать отношения *субъекта* у Фуко с другим, мы поговорим ниже, обсуждая лакановские влияния на философию Фуко (см. Гл. 11, § 6). А пока отметим два следствия, вытекающих из такого распределения аспектов субъективности. Первое: субъект у Фуко всегда существует как становление и бытие становления, но никогда — как ставшее. Второе касается самой мысли Фуко: как сказал тот же Делёз, «мысль деятельная (ouvrière) утверждает становление, мысль созерцательная утверждает бытие становления».[1] Конечно, не стоит разделять творчество Фуко на «деятельностный» и «созерцательный» периоды, ибо и то, и другое всегда совместно присутствуют в его мысли соответственно как *критика* и *прагматика*, однако мысль раннего Фуко обращается вокруг понятия praxis'а в бинсвангеровско-хайдеггеровском (а порой и в марксистском) смысле, а мысль Фуко позднего тяготеет к концепту techne, и в этом отношении совершенно естественно его «обращение к грекам».

Это представление о двух аспектах субъекта восходит к Ницше, в свете философии которого становление, или производимый субъект, есть «низкое», «подлое», одним словом, «раб». «Раб» представляет собой реактивную силу, которая действует как отрицающая воля. Это и есть сопротивление властным отношениям, в котором эти отношения становятся, а тем самым происходит и становление субъекта. *Производящий себя* субъект у Ницше есть «благородное», «высокое», т. е. «господин» — активная сила, бытие которой есть утверждающая воля. Ещё раз стоит отметить, что между этими двумя аспектами нет никакой диалектики; возможен лишь взгляд из той или иной перспективной точки, т. е. со стороны «раба» или со стороны «господина». В этих перспективах происходит переворачивание: самоутверждение «господина» есть отрицание другого, так что его утверждение оборачивается отрицанием, а самоотрицание «раба» есть утверждение другого, и поэтому его отрицание есть утверждение.

---

[1] *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 75.

Если в ранних работах Фуко рассматривал пассивное складывание субъекта в психиатрической, медицинской вообще или тюремной системах, то Фуко позднего интересует прежде всего активное конституирование субъекта через практики «самости». Эти практики, конечно, индивид не изобретает сам, но находит в своей культуре. Однако это вовсе не означает несвободы субъекта. А то, что отношения власти пронизывают всё социальное поле, означает, что свобода повсеместна.

Субъект у Фуко есть некая переменная или, как выразился Делёз, «ансамбль переменных высказывания»[1], функция, производная от высказывания. Субъект — это место или позиция высказывания, причём для одного и того же высказывания может существовать несколько позиций. Но самое любопытное, и самое важное для понимания субъекта у Фуко, заключается в том, что этот субъект постоянно сопротивляется.

Когда Фуко говорит о «смерти субъекта», речь идёт о субъекте картезианском, понимаемом как суверенная «мыслящая вещь», как хозяин собственных мыслей и поступков. Субъект, говорит нам Фуко, постоянно сопротивляется такому пониманию, он постоянно норовит ускользнуть от догмата «чистого мышления». Он непрестанно заявляет о своей чувственности, телесности, иррациональности, подверженности историческим трансформациям. Он норовит «сойти с ума», т. е. перестать быть «мыслящим», упасть в инакомыслие как без-мыслие. И только насилие, принимающее подчас самые жёсткие формы, заставляет его оставаться res cogitans. Субъект — это уже не человек, а некая гипотетическая «норма», шаблон, под который должны быть подогнаны конкретные индивиды. Таким образом, картезианский субъект уже никакая не «реальность», но виртуальный конструкт, вроде электрона, который существует как электромагнитная волна, но упорно понимается как материальная частица с отрицательным зарядом. Субъект сопротивляется этому навязыванию, ускользая в игровые сферы шутки, карнавала и безумия. Картезианской схеме сопротивляются не Фуко или Делёз, но сам субъект, стремящийся к не-бытию-субъектом. Но сопротивляется субъект не чему-то внешнему по отношению к нему. Все линии сопротивления пролегают внутри самого субъекта, потому что все линии принуждения проходят там же. С падением выработанных классической эпохой институций принуждения «умирает» и классической субъект. Оказывается, что существовать он мог лишь до тех пор, пока существовало принуждение, и пока он этому принуждению сопротивлялся. Нет сопротивления — нет и субъекта.

---

[1] *Делёз Ж*. Фуко. С. 80.

Но означает ли это, что философии больше не о ком говорить? Разумеется, нет, ведь принуждение к бытию-субъектом не исчезло совсем, оно просто претерпело трансформацию. На смену картезианству идут феноменология, психоанализ и т. п. История с субъектом повторяется, только уже в новом дискурсивном пространстве. Субъект сопротивляется новым системам описания, и сопротивление получает другой вектор. Фуко нападает не на Декарта как такового; если мы поставим на его место какого-то анти-Декарта, ситуация по существу не изменится. Пока существует человечество, оно будет производить концепты субъективности, а всякая новая форма субъекта будет им сопротивляться. Сопротивление, таким образом, происходит на различных плоскостях — как сказали бы Делёз и Гваттари, плато, — каждая из которых имеет собственную конфигурацию. Субъект, по-видимому, вообще неуничтожим. Если философы Франкфуртской школы говорили о сверхдетерминированности человека в обществе, его «одномерности» и подавлении в самом негативном смысле, подразумевая тем самым некую перспективу освобождения, то Фуко не впадает в подобную иллюзию. Всякая свобода, говорит он, есть не что иное, как очередная модификация дискурса. До тех пор, пока мы говорим (или хотя бы молчим) о субъекте, мы будем загонять его в более или менее жёсткие рамки. Поэтому на конечное «освобождение» субъекта не приходится рассчитывать. Не приходится на него рассчитывать и по другой, пожалуй, даже более важной, причине: субъект конституируется властным дискурсом, и только им. Индивид становится субъектом в момент сопротивления власти, именно властный дискурс заставляет его проявить «заботу о себе». Поэтому непредставимое «освобождение» от всякой власти означало бы для субъекта смерть, и на этот раз — окончательную. Впрочем, ситуация пребывания вне дискурсов невозможна до тех пор, пока существует человечество, общество и коммуникация. Радикально мыслящий Бодрийяр говорит о том, что «освобождение» возможно лишь в случае реальной, а не метафизической, смерти. Да и в этом случае Бодрийяр, кажется, сомневается в освобождении: ведь мёртвые тоже могут становиться объектами властных манипуляций и, соответственно, сопротивляться им. Вспомним фразу Хайдеггера о том, что быть мёртвым — неприлично.[1] Это неприличие мертвеца уже становится сопротивлением и, таким образом, делает его виртуальным субъектом общественных отношений и метафизических спекуляций. Для полного и окончательного «освобождения» всему человечеству следовало бы утопиться в океане, как предлагал когда-то Шопенгауэр.

---

[1] *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 288.

Ещё один момент сопротивления состоит в том, что субъект сопротивляется собственному определению. На протяжении всей своей истории западная философия пытается определить субъекта через себя самого, через его отношения с окружающей реальностью, через то, что субъектом не является, через его проявленные или непроявленные характеристики. И всякий раз субъект упорно не даётся в руки, сопротивляется всяким дефинициям и, по всей видимости, охарактеризован может быть лишь насильственно. Иными словами, мы можем лишь «рассказывать истории» про субъекта, но даже в этих историях мы неизменно будем сталкиваться с его сопротивлением. Субъект сопротивляется и на уровне его описания, т. е. на дискурсивном уровне, и на уровне исследовательского сознания (которое тоже носит дискурсивный характер). Наконец, он сопротивляется и нашему философскому сопротивлению, заявляя нам о том, что каким-то образом он всё-таки есть.

Итак, сопротивление бытию-субъектом конституирует субъекта. Любая попытка противостояния, как показывает Фуко, работает на то, против чего направлено противостояние. Так что же, всё безнадёжно? Если любая революция работает на контр-революцию, зачем же предпринимать революции? Всё это так, говорит Фуко, только сопротивление — не революция. Сопротивление заключается в постоянном уклонении от действия властного дискурса, убегание в маргинальность, существование в зазорах между дискурсами. Мыслители постструктуралистского направления говорят об этом по-разному: Фуко рассматривает квакерские общества надзора за нравственностью, членство в которых позволяет индивиду ускользнуть от государственного дисциплинарного надзора; Делёз толкует об анархии «направления» в противоположность догматизму «школы»; К. Батлер говорит о постоянном соскальзывании с одного дискурса на другой... Но общая интуиция постоянна: сопротивление состоит в маргинальности. Подлинное сопротивление — это «жизнь в бегах», номадизм. Фигура кочевника, бродяги, девианта, отверженного чрезвычайно важна для Фуко, ибо именно в этой фигуре удаётся ему увидеть *человека* западной культуры, одновременно и отвергаемого, и совершенно необходимого.

Субъект, каким видит его Фуко, не фундирован ни в физическом бытии, ни в социальной сфере. Такой субъект не может быть определён ни через его отношения с внеположной ему реальностью, ни через самого себя. Он постоянно ускользает и от того, и от другого. В любой точке, где он мог бы подвергнуться дефиниции, он отсутствует. И это отсутствие является единственным намёком на его существование. Субъект непрестанно кочует с одной позиции на другую. Если он в чём-то и укоренён, так именно в этом перманентном перемещении, если предположить, что можно укорениться в неукоренённости. Таким образом, постструктуралистский субъект выступает «кочевником».

Там, где рационалисты старались найти мыслящее «Я», субъект отсутствует. Там, где «Я» мыслю, «Я» не существую. Ведь мышление есть атрибут «Я», а не само «Я». Следовательно, там, где есть мышление, никакого «Я» нет. А там, где гипотетически пребывает «Я», нет никакого мышления. Значит, мы не можем определить «Я» как res cogitans. «Я» — не «мыслящая вещь»; вернее, мы можем, опираясь на такую шаткую конструкцию как «здравый смысл», приписывать «Я» мышление в качестве атрибута, но это не приведёт нас к самому «Я». Однако, если мы откажемся понимать «Я» как то, что мыслит, мы вообще утратим возможность говорить о субъективности в каком бы то ни было виде. То, что не мыслит, т. е. никаким образом не производит смыслов, остаётся «вещью-в-себе», о которой мы не можем сказать ничего сколько-нибудь достоверного. Да и само существование этой «вещи-в-себе» становится предметом нефилософской веры, как им является Бог. Мы не можем говорить о бессознательном, ибо, если оно действительно бессознательное, о нём не может быть знания (т. е. оно не рождает смыслов), а если мы получаем о нём какое-то знание (т. е. оно всё-таки порождает какие-то смыслы), значит, мы говорим не о бессознательном. Что такое трансцендентальный субъект? Речь о нём невозможна. Проще говоря, это позиция, на которой тоже нет никакого субъекта (поскольку нет смыслов), хотя именно там ему и место. Таким образом, субъект непрестанно перемещается с одной позиции на другую. Когда мы говорим о мышлении, субъект уже покинул эту область; когда мы заговариваем о трансцендентном, субъекта не оказывается и там, так что рационалистической философии приходится бесконечно и безнадёжно гоняться за субъектом на двух клетках.

Фуко не утверждает, что субъект вообще не существует. Он говорит лишь о том, что 1) субъект и есть порождаемые им смыслы и что 2) субъект постоянно перемещается. Фуко предлагает нам модель «плоского» мира, в котором поверхностные смыслы не обмениваются на глубинные «сущности», а раз смысл не имеет корней, он постоянно скользит по плоскости. Более того, сами смыслы и создают эту плоскость. Субъект постоянно перемещается по этой плоскости смысла. В любой точке, которую мы сделаем объектом своего исследовательского внимания, субъект пребывает не реально, но виртуально. Он «где-то здесь», но никакого конкретного «вот тут» для него не существует. Это означает не только то, что субъекта нет ни в одной точке, но и то, что он есть во всех точках разом. Если мы откажемся от надежды его локализовать, мы сможем обнаружить его местопребывание, его *топос*. Фуко отнюдь не выпрыгивает из человеческой кожи.

Он просто говорит нам о том, что кожа — это и есть человек, нет никакого «человека», которому принадлежала бы эта кожа или которой он был бы покрыт. В общем, повторяет любимую всеми постструктуралистами формулу П. Валери: «глубочайшее — это кожа». У человека нет глубины, у него есть только поверхность. И все смыслы, и все «истории» происходят на поверхности человеческой кожи. Вернее даже, не на её поверхности — это снова было бы возвращением к телеологическому мышлению, — а на самой коже, которая и есть поверхность, которая и есть человек. Все смыслы возникают на нашей поверхности, нас-как-поверхности. За поверхностными эффектами нет глубинных сущностей. Мы — это наша поверхность? Нет, не «наша», а просто поверхность.

Метафизическое мышление всё сводит к бинарному обмену «видимое»/«невидимое». Возбуждению сетчатки глаза соответствует некая внешняя по отношению к ней причина; возбуждение сетчатки есть причина передаваемого по глазному нерву закодированного сигнала; получение закодированного сигнала и его декодирование есть причина формирования зрительного образа; этот последний есть причина зрительного восприятия; зрительный образ, сверенный, как учит нас психофизиология зрительного опознания, с ранее сформированными эталонами, имеет своим следствием зрительное опознание... Ещё некоторое количество бинарных обменов — и мы получим человеческую деятельность во всём её многообразии. А за всем этим скрывается некто воспринимающий, реагирующий, мыслящий, так что, по большому счёту, все эти бинарные обмены сводятся к дуализму воспринимающего и воспринимаемого, «Я» и «мира», или, как пошутил Фуко (шутку почти никто не заметил), «слов» и «вещей». Западная культура «рассказывает истории» о бинарных оппозициях очень давно, от Парменида и до Соссюра. Но в XX веке появилась теория коммуникации. Уже Н. Трубецкой убедительно показал нам, что коммуникативная система формируется её элементами, а эти элементы только тогда становятся таковыми, когда они становятся участниками коммуникации. И уже феноменологи ясно выразили мысль, которая витала в пространстве европейской философии со времён Парменида: не имеет смысла говорить ни о «человеке» в отрыве от «мира», ни о мире, предшествующем человеку, но только о бытии-в-мире с его экзистенциальными априори, которые, как показал Фуко, есть априори исторические.

Жёстко фиксированный картезианский субъект фиксирует и смыслы, не допуская никаких уклонений. Следствием такого представления является непрестанное возобновление одних и тех же схем. Так формируются блок гуманитарных наук и академическая философия, которые всё, что уклоняется от заданной схемы, объявляют маргинальным и ненаучным. Более того, рационалистический бинаризм инспирирует рождение классической конфигурации науки и постулирует капиталистический способ производства, основанный всё на той же модели экономического обмена. Жёстко фиксирующая смыслы рационалистическая телеология, говорит Фуко, рождает подавление всякого инакомыслия и становится репрессивной идеологией. В то же время, «оседлость» субъекта постоянно подрывается его номадическим характером. Субъект стремится откочевать на территории иных смыслов, которые в рамках метафизики объявляются бессмыслицей.

Поэтому номадическая концепция субъекта является концепцией революционизирующей. Любые формы субъективной оседлости, показывает нам Фуко, оборачиваются философским и политическим шовинизмом. Его прямыми следствиями стали развитый институт изоляции безумцев, неизвестный в других культурах, подозрительное отношение к любого рода миграции и постулирование «центров» — субъекта как центра индивида, Европы как центра мира и т. п. Концепт «оседлого» мыслящего субъекта ставит этого последнего в привилегированное отношение по сравнению с телесностью и чувственностью вообще. Здесь отчётливо просматривается христианская парадигма, ставящая телесное в подчинение духовному. Неспособный к перемещениям, картезианский субъект стремится объявить противозаконными всякие перемещения. Но что-то в нём постоянно сопротивляется этой «оседлости», побуждая к перемещениям — сомнению, предательству и вообще любого рода инакомыслию. Оседлая культура Западной Европы порождает кочующие маргинальные группы, которые объявляются противозаконными. Европейское презрение к кочевникам и бродягам, говорит Фуко, является следствием телеологизма западной метафизики. И в то же время, «оседлая» культура порождает и производит кочевников, диалектически самоутверждаясь в противопоставлении им.

Номадизм — это бегство субъекта, его ускользание от рационального дискурса и ещё в одном отношении: номадизм есть «смерть автора». Институт автора и авторских прав существовал не всегда, и нет никаких оснований рассчитывать на то, что он будет существовать вечно. Авторское право и культ автора возникают вместе с буржуазными отношениями и вместе с ними могут исчезнуть. Постструктурализм сопротивляется и традиции ссылок на авторитетных авторов, и самому культу авторского текста. Но смысл понятия «автор» заключается не только в этом. «Автор» — это «субъект» текста, т. е. всё тот же суверенный производитель смыслов. Но, будучи таковым, он в то же время сопротивляется навязываемой ему роли. В тексте фиксируются не только мыслительные процедуры «автора», но и случайные факты его биографии, составляющие его культурный багаж сведения, политическая, экономическая и вообще культурная атмосфера его эпохи. Наконец, автор использует данный ему в готовом виде язык. Сопротивляясь роли производителя смыслов, автор «умирает», выставляя напоказ дискурсы, ответственные за производство приписываемого ему текста.

Однако «автор» сопротивляется и собственной «смерти», и в этом случае его сопротивление заключается в том, что он, как выражается Делёз, может «заикаться» в письме или создавать «иностранный язык», который принято называть стилем. Таким образом, «автор» возникает в точке сопротивления, которая оказывается и сопротивлением становлению-автором, и сопротивлением «смерти автора». Это сопротивление языку и в языке.

Сопротивление «другому» происходит, опять-таки, на уровне языка и его средствами. Человек вырабатывает собственную систему бреда с присущей только ей логикой, сопротивляясь нормализующей власти отцовского дискурса. Не будь «другого», не возникло бы и сопротивления ему, а значит, не происходил бы процесс субъектификации. Мы возвращаемся к той же мысли, что мы уже высказали выше: именно сопротивление позволяет индивиду стать субъектом, и именно становлению-субъектом он сопротивляется.

Делёз как-то написал, что «в самой глубине субъективности нет никакого “я”, зато есть необычное сочетание, некая идиосинкразия, тайный шифр...»[1] Фуко в полной мере разделяет это убеждение. Отказавшись от веры в существование «Я» как центра человеческой личности, он предлагает рассматривать субъективность как виртуальное пространство, в котором могут сходиться перспективные линии смыслов. Иллюзия «Я» — эффект своего рода интерференции, схождения и наложения дискурсивных «волн». Точка схождения перспективных линий непрестанно смещается, «кочует» по всему пространству, в котором смыслы имеют вероятностный характер. Так понимаемый «центр» субъективности не просто перемещается, но «скользит» и постоянно производится. Поэтому, строго говоря, выражение «центр» утрачивает свой первоначальный смысл. О «центре» ещё можно было бы говорить, если бы все его перемещения происходили в некотором поле, которое можно было бы определить как «личность». Однако все эти смыслы и их схождение имеют место за пределами личности. Как выразился Лакан, «мною говорит другой», он говорит через меня и мной, но никак не во мне. Так что гипотетический «центр» всегда находится вне того, центром чего мы его представляем. Субъект децентрирован, т. е. вообще не имеет центра. Он постоянно «становится» во всех вероятных направлениях, но никакого магистрального направления у этого становления нет. Кроме того, субъект — это всегда «становящееся», но никогда не «ставшее». Последняя позиция означает для субъекта смерть. Именно это произошло с неподвижным картезианским субъектом.

Параноидальное буржуазное сознание, опирающееся на представление о «Я» как центре субъективности, вырабатывает понятия нормы, блага, справедливости и т. п. и жёстко фиксирует их. Эта жёсткая фиксация диалектически требует своего иного — ненормальности, зла, несправедливости и т. п., — которое объявляется противоестественным и неправомерным. Поэтому гуманизм, основой которого выступает центрированный субъект, порождает многочисленные институты подавления, а буржуазный либерализм плодит тоталитарные режимы. При этом сам «гуманизм» тавтологичен, ведь он «годен лишь для того, чтобы приукрашивать и оправдывать те представления о человеке, к помощи которых он вынужден прибегать».[1]

---

[1] *Делёз Ж.* Критика и клиника. Пер. О. Е. Волчек и С. Л. Фокина. СПб., 2002. С. 162.

Основанная на вере в «центр» культура постулирует существование культурного и геополитического центра. Таким центром, естественно, выступает Европа. Именно европейская культура Нового времени становится в субъектоцентристском мышлении центром в хронологическом, пространственном, политическом, экономическом и метафизическом отношениях. Кто такой субъект этой культуры? Белый мужчина, гетеросексуал, горожанин, работающий. Все, кто не вписывается в это понятие, — женщины, дети, гомосексуалисты, цветные, бродяги, безработные — подвергаются дискриминации. Буржуазному субъекту неведомо «соскальзывание»; для тех, кто этим «соскальзыванием» страдает, существуют специализированные учреждения, в которых специалисты сделают всё возможное, чтобы вернуть их к «нормальной» субъективности. Фетишизация центрированной субъективности приводит к возникновению мощной системы подавления, основанной на мифологии, и в центре её стоит картезианский субъект.

Фуко стремится уйти от концепции центрированного субъекта не из каприза или неприязни к академической философии, а потому, что сегодня нам уже более или менее известна конфигурация дискурса, породившего представление о «Я» как центре субъективности. Кроме того, нам известны пороки этого дискурса, и от них мы тоже хотели бы уйти.

Часто говорят, что в своих последних работах Фуко предпринял попытку «воскресить» субъекта. В действительности речь должна идти о том, что поздний Фуко задался вопросом о том, как и в каких формах возможно «свободное» поведение морального субъекта, которое позволило бы ему «стать самим собой», т. е. индивидуализироваться, избежав заданных стратегий поведения. Действительно, Фуко соглашался с Л. Альтюссером в том, что субъект является носителем определённой идеологической позиции, которую предписывает ему общество. Тем не менее, субъекта нельзя сводить исключительно к этой позиции. Субъект детерминирован лишь в той степени, в какой он проявляется через дискурсивные практики. Очень точно этот момент в эволюции взглядов Фуко подметил Делёз: в последних книгах Фуко, говорит он, мышление раскрывается как «процесс субъективации», в котором нельзя усмотреть возвращение к классическому субъекту; «речь идет об учреждении модусов существования, или, как говорил Ницше, об открытии новых возможностей жизни»[1].

---

[1] *Фуко М.* Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 351.

Уточним: Фуко не возвращался к классическому «субъекту». Такого «субъекта» он и не думал «воскрешать». Правильнее говорить о переориентации его анализа: изменилась точка перспективы, из которой Фуко смотрит на участие субъекта в конструировании истин, этот процесс теперь связан не с дисциплинарными практиками, но с практиками самоконституирования субъекта. Это позволяет говорить не о каком-то «возврате» или отказе Фуко от своих прежних убеждений, а об итоговом осмыслении им своей философской позиции: учение об историчности субъекта, считает А. С. Колесников (с которым мы солидаризуемся), позволяет свести в одной точке — «онтологии настоящего» — три оси гносеологических исследований Фуко — ось истины в «Рождении клиники» и «Археологии знания», ось власти в «Надзирать и наказывать» и моральную ось в «Истории сексуальности».[2] Таким образом, Фуко воспроизводит движение Канта от трёх вопросов метафизики к вопросу антропологии.

Всё, что говорит человечество по поводу субъекта, также представляет собой ряд высказываний, подчиняющихся определённым дискурсам. Любые суждения о «человеке» подчинены конкретным дискурсам: «человек» античности — совсем не то же самое, что «человек» Средневековья, а тот, в свою очередь, не имеет ничего общего с «человеками» Нового и Новейшего времени. Вместо того, чтобы наивно полагать, что речь в любом случае идёт о какой-то конкретной эмпирически данной реальности, Фуко показывает нам, что всё это — конструкты, рождающиеся в определённом дискурсивном пространстве. А «настоящий», «всамделишный» человек от нас всякий раз ускользает. В этом смысле и можно говорить о «смерти человека» или «смерти субъекта» как конкретного конструкта классической эпохи западноевропейской мысли. Но разве это означает, что Фуко отрицает за человеком реальное существование? Мы снова попадаем в сети дискурса: «человек», «реальное», «существование» — разве это не конструкты, возникшие на определённом этапе человеческой истории? Да, конечно, отвечает нам Фуко, такой «человек» «умер» — во второй половине XX века у него уже не осталось никаких шансов на выживание. Во-первых, «человек», понимаемый как суверенно мыслящее, наделённое свободой воли и мысли существо, перестал существовать в свете современных естествознания и философии — психоанализ говорит нам о бессознательном, определяющем деятельность «Я», социальная философия говорит нам о сверхдетерминации человеческого мышления и поведения и т. п. Во-вторых, «реальность» как то, что дано «человеку» в отражении, исчезает благодаря открытиям «естественных» наук. В-третьих, «существование» как «бытие-в-мире» не поддаётся никакому описанию, как мы видели на примере неудачи, постигшей феноменологию и экзистенциализм. Да, говорит нам Фуко, такой «человек» или такой «субъект» умер. Но это означает лишь то, что родился новый «человек», новый «субъект». Когда мы спрашиваем Фуко о том, умер ли человек, он уточняет: какой именно? Тот, что был придуман в XVII веке как res cogitans? Да, умер. А кто же тогда жив? — продолжаем настаивать мы. Спросите у Делёза, — отвечает Фуко, — я ведь всего лишь историк. Я никогда не занимался философией.

---

[1] *Делёз Ж.* Жизнь как произведение искусства / Переговоры. С. 126.

[2] «Заваленный бесчисленным количеством современных технических языков, монолитное Я, “имперское Я”, субъект умер, дав возможность существованию других субъектов, других “Я”. Можно воскликнуть: “Субъект мертв. Да здравствуют субъекты!”» (*Колесников А. С., Ставцев С. Н.* Формы субъективности в философской культуре XX века. С. 108.)

Теперь настало время обобщить все сказанное. Вопреки расхожему убеждению, широко представленному в исследовательской литературе, субъект как таковой у Фуко не умирал, так что и воскрешать его не приходится. Мы уже много говорили о том, что Фуко ниспровергает не категорию субъекта вообще — он выступает против картезианской, рационалистической модели субъективности. Поэтому говорить о «смерти субъекта» следует лишь в следующих основных смыслах:

1. «Смерть субъекта» — методологическая позиция, которая позволяет взглянуть на бытование человека в обществе под новым углом зрения. Во-первых, это рассмотрение социокультурного пространства, описываемого как гипертекст, в отсутствие предполагаемого производителя «текстов». Это даёт возможность проанализировать механизмы трансформации научных дискурсов, хотя и не ведёт нас к уяснению причин этих трансформаций. Во-вторых, это позволяет выявить властные отношения, создаваемые научными дискурсами, как дисциплинарную разметку социокультурного поля и проследить характер интердискурсивных взаимодействий. В-третьих, такая позиция даёт возможность для неметафизического описания исторического процесса, избегая телеологизма и метафизического антропоцентризма.

2. Фуко констатирует «смерть» картезианского субъекта как исторической модели субъективности. Рационалистическое представление о суверенном субъекте было продуктом своей эпохи и стало возможным благодаря характерной для Нового времени модификации научного и философского дискурсов. В связи с трансформацией этих дискурсов в современном мире возникла необходимость в создании новой модели субъективности. Фуко настаивает на том, что выявление историчности рационалистического субъекта стало возможным только в XX веке, поскольку описание и анализ дискурса невозможно произвести, находясь «внутри» этого дискурса. Это означает, что каждая эпоха, не исключая и ту, в которую живём мы, обречена создавать собственные модели субъективности, которые бу-

дут оказываться непригодными для будущего. Таким образом, Фуко выступает не против рационализма как такового, обвиняя его в «ложности» и превратности мышления, но выявляет необходимость конституирования новых моделей субъективности в новом мире.

3. В силу такой установки Фуко настаивает на необходимости деконструирования рационалистической метафизики, что в конкретном приложении можно рассматривать как пожелание «смерти» картезианскому субъекту. Этот последний конструкт, некогда соответствовавший требованиям научного дискурса классической эпохи, в настоящее время стал явным анахронизмом и в своей борьбе за выживание превратился в орудие репрессий метафизического дискурса. Поэтому уничтожение такой модели субъективности представляется Фуко революционным преобразованием в философии, открывающим путь для новейшего типа философской мысли, который, кстати, ещё только предстоит выработать.

4. Освобождение философского мышления от рационалистической модели субъективности должно обеспечить философии возможность коррелировать с данными современного естествознания. По сути, это призыв к материализму, очищенному от всякой метафизики.

В этом последнем, однако, можно усмотреть прямую угрозу существованию философии и её растворению в пространстве научных дискурсов. Проще говоря, не повлечёт ли за собой «смерть субъекта» «конца философии»?

Вопрос о «конце философии» стал устойчивой темой XX века, причём, не только в связи с постструктурализмом. Все философские традиции, претендовавшие на изменение способа мышления, т. е., в конце концов, мира, говорили о «конце философии», высказывая различные предположения относительно того, что должно прийти «после философии». Отказ от автономного картезианского субъекта означает отказ от субъектно-объектной оппозиции, от платонического противопоставления воспринимаемого и идеи, кантовского трансцендентного и трансцендентального и т. п. Но всё это означает скорее возникновение новой философии, нежели её конец. Это, как выражался Делёз, выход за пределы философии средствами своей философии. Возможно, стоит упростить вопрос: наступил ли «конец метафизики»? Если философия обращается к научным методам и процедурам исследования, если она больше не желает заниматься спекуляцией, не означает ли это её растворения в науке? Уже Гуссерль говорил о конце философии как строгой науки. И такой «конец» выглядит вполне закономерным: в Новое время философия взяла на себя функции, вообще-то ей несвойственные. В философии, тяготеющей к строгой научности, происходит подмена предмета, и это неизбежно ведёт к её концу. Это мы можем наблюдать сегодня; такая философия, действительно, уходит в прошлое. Но философии, понимаемой как творческое производство концептов, а главное — субъективности, — ничто не угрожает. Таким образом, философия просто двинулась новым путём.

ГЛАВА 8. ФУКО И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Основные работы Фуко, сделавшие его всемирно известным, лежат в области исторической эпистемологии, традиция которой во Франции весьма сильна. Сам он замечал, что «во Франции мало логиков, но много историков науки».[1] Особенностью французской исторической эпистемологии является её обращение в вненаучным феноменам, таким как литература, искусство, политика и т. п. Ещё О. Конт писал, что «часто для того, чтобы понять возникновение какой-либо научной теории, приходится исследовать развитие какого-либо искусства, не имеющего с ней никакой логической связи, или даже какой-либо частный прогресс в социальной организации, без которого это открытие не могло бы появиться...»[2] В силу этого Конт считал необходимым написание всеобщей истории наук в рамках цивилизации. Эта идея оставалась весьма популярной во Франции и в XX столетии. Так, М. Сёрр замечал, что, только написав историю общего течения знания как такового, можно будет сопоставить её с другими продуктами истории цивилизации.[3]

Среди непосредственных предшественников Фуко следует назвать прежде всего П. Дюэма, Л. Брюнсвика, Э. Мейерсона, Ж. Кавайе, Г. Башляра и, в особенности, Ж. Кангийема. П. М. М. Дюэм (1861–1916) в своих исследованиях по истории физики показал, что Средневековье вовсе не было временем обскурантизма, каким его принято считать, но, напротив, дало науке Нового времени множество весьма продуктивных идей. Этот подход воспринял Фуко, относящийся к средневековой науке с должным вниманием. При этом, правда, Дюэм так и не сумел ответить на вопрос о причинах развития научной традиции и ссылался на Провидение. Л. Брюнсвик (1869–1944) также оставался на идеалистических позициях, признавая зависимость познаваемого объекта от познающего духа, но при этом он настаивал на исключительной важности *опыта*, стимулирующего творческую способность разума. При этом Брюнсвик подчёркивал невозможность отождествить опыт с объективной реальностью, так что бытие, с которым имеет дело наука, по Брюнсвику, представляет собой результат своего рода компромисса между интеллигибельным и реальным.[1] Эта кантианская по своей сути позиция подмывалась тем, что философ отрицал существование вечных категорий: категории не априорны, но создаются и обновляются в процессе эволюции науки.

---

[1] *Foucault M.* Introduction // Canguilem G. On the Normal and the Pathological. Dordrecht; Boston; London, 1978. P. IX.

[2] *Конт О.* Вступительные лекции в «Курс положительной философии» // Социология Конта в изложении Риголажа. СПб., 1898. С. 43–44.

[3] *Serres M.* Les sciences // Faire del'histoire. P., 1974. P. 2.

Если Э. Мейерсон (1869–1933) сохранял представление об абсолютной роли разума в познавательном процессе, то позднейшие исследователи исторической эпистемологии отказались от этого рационалистического идеализма. Но Мейерсон акцентировал очень важный вопрос: если иррациональное, т. е. ранее необъяснимое, превращается в рациональное, это значит, что изменяется сам тип рациональности.[2] Уже Ж. Кавайе (1903–1944) настаивал на том, что для создания общей теории науки необходимо развивать философию не сознания, но понятия: диалектика вместо активности сознания.[3] Кавайе, опираясь на идеи Б. Больцано, предложил рассматривать науку как оригинальный по своей сущности и автономный в своём движении объект. Сознание, утверждал он, присутствует лишь в непосредственности идеи, а не предшествует ей. У науки нет абсолютного основания; трансцендентальный анализ приводит нас к мысли о том, что нет никакого прогресса сознания, есть лишь сознание прогресса. Продолжая эту мысль, Г. Башляр (1884–1962) заявил, что современная наука не имеет своей целью онтологию, но, скорее, реализует онтогенезы. Свой «прикладной рационализм» он охарактеризовал как онтогенетическую эпистемологию.[4] Башляр, рассматривая историю науки с психологической точки зрения, утверждал, что состояния души индивида выступают основанием трёх периодов в развитии знания: 1) «ребяческое» или «светское» состояние души соответствует «донаучному» духу, где учёным движет любопытство и желание поразвлечься; 2) конкретно-абстрактное состояние «профессорской» души имеет своим соответствием «научный дух», для которого характерны догматизм и вера в неизменность создаваемых им абстракций; 3) «абстрактное» состояние души (поражённой болезнями абстрагирования и квинтэссирования) порождает «новый научный дух» — «несчастное научное сознание», считающее абстракцию своим научным долгом и очищенное от мысли о мире.[5] Хотя эти состояния обычно соприсутствуют в каждом индивиде, между ними существует абсолютный *разрыв*. Башляр считал, что философская рефлексия должна обратиться к конкретным наукам и не пытаться сформулировать некий «общий рационализм». Практически одновременно с Башляром сходные выводы сделал К. Поппер в своей «Логике научного исследования». Фуко не был прямым учеником Башляра, но использовал его идеи о разрывах в истории наук и о работе разума над самим собой.

---

[1] См.: *Brunschvicg L.* La modalité du jugement. P., 1934.

[2] См.: *Мейерсон Э.* Тождественность и действительность. Опыт теории естествознания как введения в метафизику. СПб., 1912.

[3] *Cavaillès J.* Sur la logique et la théorie de la science. P., 1947. P. 78.

[4] *Bachelard G.* L'activité rationaliste de la physique contemporaine. P., 1965. P. 29.

[5] См.: *Bachelard G.* La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. P., 1960.

А. Койре (1892–1964) развивал представление Мейерсона о развитии науки как переходе иррационального в рациональное. Онтологические идеи, утверждал Койре, с необходимостью раскрываются в истории, так что философия науки должна иметь исторический характер. Изменение научного представления о мире предполагает изменение философских предпосылок, поддерживающих научную конструкцию и придающих ей убедительность. Свою задачу Койре видел в том, чтобы объяснить, каким образом то или иное научное понятие, представляющееся нам совершенно очевидным, получило этот статус априорной очевидности, хотя для предшествующих эпох оно было абсурдным.[1] При этом, как замечает Л. Ю. Соколова, «единство мысли, положенное Койре в основу своей концепции научной революции, представляет собой связь физики, метафизики и теологии». Развитие науки, по Койре, является результатом внутренней диалектики мышления и взаимовлияния трёх обозначенных сфер. Теоретическая сфера мышления автономна, и внешние факторы — социальные, психологические, эстетические и т. п. — не оказывают на неё никакого влияния. «Койре стал признанным главой интерналистского направления в историографии».[2] Койре отвергает всякий эмпиризм, утверждая, что теория всегда предшествует факту и что до всякого эксперимента учёный уже владеет искомым знанием.[3]

В противоположность Койре, Ж. Кангийем (1904), оказавший особенно сильное влияние на эпистемологические работы Фуко, отверг существование независимого от социальных процессов «интеллектуального пространства» научных теорий. Кангийем особенно настаивал на необходимости учитывать «культурное обрамление» науки. Кроме того, он заявил о необходимости критики эпистемологических принципов, определяющих историческое видение исследователя: во-первых, без учёта эпистемологических оснований историографии наука редуцируется к хронологическим и логическим отношениям между событиями, так что история науки превращается в случайную хронику; во-вторых, представление о непрерывности научного прогресса, которое заставляет бесконечно отыскивать в прошлом «предшественников» современных научных форм, превращает прошлое в искусственную конструкцию, состоящую из ответов на ретроспективные вопросы сегодняшнего дня, а всё новое сводит к случайным «гениальным догадкам». Обе эти ложные установки имеют общее эпистемологическое основание: и та, и другая меряют валидность предшествующих теорий теорией современной. При этом историк науки превращается в агента «эпистемологической полиции», опирающейся на позитивистскую философию, которая утверждает существование идеальной науки и меряющей все концепты прошлого и настоящего по её эталону. (О такой же ошибке немного позже говорил К. Леви-Строс, предостерегавший антропологов от соблазна проецировать на «примитивные общества» западную социальную ситуацию.) Таким образом позитивистская эпистемология подменяет историю науки её «внутренней логикой». Кангийем настаивает на необходимости предварительного ограничения применимости современных понятий и процедур к прошлому. Кангийем продолжает развивать введённое Башляром понятие эпистемологических *разрывов* и говорит о «прерывности» объектов исследования. При этом, впрочем, он признаёт, что полного разрыва с прошлым никогда нет, а разрывы, как правило, носят частичный характер и складываются в серии. Однако Кангийем резко выступает против «заинтересованной» истории, которую пишут сами учёные, реорганизуя прошлое своей научной дисциплины сообразно её современной логике.[2] С такой «заинтересованностью» со стороны психиатров будет бороться Фуко в своей «Истории безумия».[1]

---

[1] *Koyré A.* Études Galiléens. T. I. P., 1939. P. 8.

[2] *Соколова Л. Ю.* Историческая эпистемология во Франции. С. 94.

[3] *Koyré A.* Galilée et la revolution scientifique du XVII siècle. P., 1955. P. 17–18.

Кангийем настаивал на том, что в истории науки *логика теорий* не менее важна, чем *логика истории*: теория или даже просто эвристический контекст может не иметь никакой связи с современностью, наследующей от неё то или иное понятие, но само понятие всегда должно быть логично вписано в ту теорию, в которой оно возникло.[2] При идеологической деформации, которой «заинтересованные» историки подвергают прошлое науки, феномены отождествляются с понятиями, а понятия — с теориями, так что структурные уровни науки — описания, понятия и теории — смешиваются. Реальная же история науки, подчёркивает Кангийем, движется от понятия к феномену через связанные между собой теорию и эксперимент, поэтому необходимо исследовать филиацию понятий, т. е. идти от понятия к теории. Дефиниция понятия, которая есть в то же время формулировка проблемы, осуществляется через систему других понятий, сведённых в систему, и эта последняя может отличаться от той системы, где проблема обретёт своё решение. А постоянное присутствие понятия в истории свидетельствует о постоянстве проблемы. История понятия при этом предстаёт как переход от неизвестного к известному «внутри» некоторой последовательности теорий. Иными словами, Кангийем предлагает рассматривать теорию как временное решение проблемы, что позволяет избежать теоретической предвзятости в исследовании. Теория может сосуществовать с понятием и даже совпадать с ним, но не определять его. В момент своего возникновения понятие индифферентно относительно своего теоретического окружения, благодаря чему оно обладает *теоретической поливалентностью* и может переходить от одной теории к другой. Эту мысль Кангийема позже станут развивать Ж. Делёз и Ф. Гваттари в своей книге «Что такое философия?».

---

[1] П. Машре следующим образом резюмировал описанные Кангийемом недостатки «логической» истории: 1) «логическая» история регрессивна, поскольку прошлое здесь реконструируется исходя из настоящего, а истина настоящего освящается «мифическим началом»; 2) изложение такой истории аналитично, поскольку удовлетворяется частичной интерпретацией проблемы; 3) такая история статична, поскольку исключает время: все события здесь происходят в неком мифологическом «настоящем», из которого исходят и к которому возвращаются. (*Macherey P.* Philosophie de la science de Georges Canguilhem // Pencée. 1964. № 113.)

[2] *Canguilhem G.* La formation du concept de réflexe aux XVII$^{\text{ième}}$ et XVIII$^{\text{ième}}$ siècles. P., 1955. P. 5.

Такое определение понятия позволяет Кангийему избежать представления о «единственно подлинной» теории. В истории науки он видит только реальность проблемы и плодотворность установки на её решение. Если понятие — это вопрос, то теория — это ответ, и начинать историю науки с понятия — значит отдать предпочтение истории вопросов, не стремясь их закрыть или абсолютизировать какой-либо из ответов. «История ответов», против которой выступает Кангийем, есть лишь иллюзия того, что можно ликвидировать проблемы. «В той мере, в какой вопрос не соединяется необходимым образом с ответом, понятие остаётся независимым от теоретического контекста, и история будет описывать реальное изменение не с точки зрения актуального конца, а с точки зрения исторической конкретности, восстанавливая действительные превращения».[1]

Во второй половине 1960-х гг. Кангийем, под влиянием работ М. Фуко и Л. Альтюссера, ввёл понятие «научной идеологии», которым он обозначил дискурсивные научные образования, претендующие на научное отражение мира. Это понятие должно было обозначить критерии научности, согласно которым та или иная практика, называющая себя наукой, может или не может считаться таковой.[2] «Научная идеология» — это не «ложное сознание», о котором писал К. Мангейм, поскольку оно относительно автономно от материального производства. «Научная идеология» имитирует формы уже существующего научного знания: по мысли Кангийема, «научная идеология» всегда предшествует науке в поле становления последней, а сама наука предшествует идеологии в «боковом поле», на которое эта идеология косвенно нацелена.[3]

---

[1] *Соколова Л. Ю.* Историческая эпистемология во Франции. С. 109.

[2] *Canguilhem G.* Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. P., 1977. P. 33.

[3] Ibid. P. 44.

Французская историческая эпистемология стремилась показать, каким образом дух той или иной эпохи отражается во всех сферах человеческой деятельности. Эта тенденция, впрочем, была очень ярко выражена ещё в «Закате Европы» О. Шпенглера, влияние которого на всех историков науки в XX в. было огромно, хотя об этом влиянии большинство из них предпочитает умалчивать. Возможно, причина этого умолчания в том, что Шпенглер мог предложить в качестве исследовательского метода лишь свою колоссальную эрудицию и поэтический талант, чего для строгого исследования явно недостаточно. Как замечал Ж. Роже, все согласны относительно необходимости сближения различных сфер человеческой практики в исследованиях по истории знания, однако проблема в том, чтобы эти сближения «узаконить».[1]

Говоря об эпистемологии во Франции, надо иметь в виду одну чисто французскую особенность, которую очень точно подметил В. Декомб: «Всё происходит так, будто то или иное философское высказывание можно приписать непосредственно той или иной политической партии. Создаются и гибнут самые странные репутации: до 1968 г. эпистемология занимала скорее левые, а метафизика — правые позиции; но с возникновением экологических волнений эпистемология кажется уже реакционной, а метафизика принимает разрушительный вид».[2] Это движение можно проследить и в творчестве самого Фуко, который от эпистемологических исследований обращается к метафизике власти.

Фуко, двигаясь в русле французской традиции истории науки, не пытается выяснить, в какой степени история науки приблизила науку к некой вневременной истине, но полагает, что сама истина заключается в отношении дискурса и знания к самим себе. Более того, он считает, что это отношение и само является историей, и имеет собственную историю. Но, пожалуй, самой любопытной чертой эпистемологии Фуко является его стремление (особенно в поздних работах) перевести вопрошание об истории, в том числе истории науки, в этический ракурс.

Во введении к американскому изданию книги Ж. Кангийема «Нормальное и патологическое» сам Фуко предложил любопытнейший анализ своих предшественников-эпистемологов, вписав их деятельность в традицию осмысления Просвещения. Сам вопрос «Что такое Просвещение?», бурно обсуждавшийся во времена Канта, стал символом всех вопросов, связанных с историей и условиями существования наук. Для философии эта дискуссия оказалась чрезвычайно важной, поскольку «“Просвещение” предстало в такой момент истории, когда философия обнаружила возможность конституировать себя в качестве образа, определяющего эпоху, а сама эпоха оказалась формой осуществления этой философии».[1] Иными словами, философия предстала элементом, проявляющим различные значения той или иной эпохи. Вопрос о «настоящем моменте» с тех пор неразлучен с философией, важнейшей проблемой которой отныне стала история. От вопросов «что такое мир?», «что такое человек?», «что такое его истина?» и т. п. философия переходит к вопросу «кто мы такие сегодня?». История наук стала «ставкой в философской игре», и работы Койре, Башляра, Кавайе и Кангийема стали важны для философии именно в той мере, в какой они высвечивали различные грани вопроса о Просвещении. Традиция французской эпистемологии, утверждает Фуко, вписывается в более широкую философскую традицию, представляемую Кантом, Фихте, Гегелем, Ницше, М. Вебером, Гуссерлем, Хайдеггером и философами Франкфуртской школы.[2]

---

[1] *Roger J.* Les sciences de la vie dans le pensée française du XVIII$^{\text{ième}}$ siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie. P., 1963. P. 1.

[2] *Декомб В.* Современная французская философия. С. 14. Сам Фуко говорил: «Когда я был студентом, история наук и теоретические дебаты по её поводу имели стратегическое значение». (Беседа с Мишелем Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 228.)

Фуко отметил близость названных французских авторов к философам Франкфуртской школы, с тем, правда, отличием, что французов преследовали «воспоминания о Декарте», а немцев — «тень Лютера». Однако и те, и другие подняли «вопросы, которые следует адресовать рациональности, той, которая претендует на всеобщность и при этом развёртывается благодаря случайному, утверждает свою целостность, но действует только посредством частичных изменений, той рациональности, которая сама утверждает свою валидность при помощи своего же собственного суверенитета, но оказывается при этом неразрывно связанной в своей истории с разного рода порабощающими её силами инерции, тяготения, принуждения».[3] Для Фуко в этих вопросах важнее всего обращение к изучению разума, структурная автономия которого несёт с собой всевозможные догматизмы и деспотизмы, а освобождение которого достигается лишь в том случае, если разум избавляется от себя самого. Разум устанавливает деспотизмы и в то же время вопрошает себя о собственных границах и полномочиях. «Разум — это и деспотизм, и свет».[4]

Кангийем особенно близок Фуко, поскольку ему, по утверждению самого Фуко, удалось трансформировать историю наук в целом ряде существенных моментов. Во-первых, Кангийем обратился к теме «прерывности» (discontinuite), которую уже разрабатывали Койре и Башляр: обнаружение «прерывностей» для Кангийема стало «способом действовать».[5] Во-вторых, он обратил внимание на то, что история «прерывностей» сама «не непрерывна», дискретна и постоянно возобновляется в новых усилиях. Писать историю прошлого можно не опираясь на «нормальную науку», но вскрывая «нормативные» процессы, моментом которых является современное знание. Проще говоря, разработка «дисконтинуальных» способов анализа у Кангийема связана с прояснением исторического отношения между науками и эпистемологией. В-третьих, поместив науки о жизни в такую историко-эпистемологическую перспективу, Кангийем установил, что познание жизни находит принцип своего развёртывания, лишь вопрошая о патологических феноменах. В-четвёртых, науки о жизни ставят философский вопрос о познании в своеобразной форме, так что оказывается, что «в пределе жизнь... — это нечто способное на ошибку».[1] Феноменология неизменно сохраняла центральное место за cogito, а Кангийему удалось противопоставить этой философии субъекта философию ошибки как альтернативный способ подступиться к понятию жизни.

---

[1] *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука. С. 45.

[2] *Фуко М.* Политическая технология индивидов // Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 360.

[3] *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука. С. 46.

[4] Там же. С. 47.

[5] «Исторические связи, которые могут быть между различными моментами в развитии той или иной науки, выступают по необходимости в форме прерывности, форме, которую конституируют разного рода переработки, переделки, выявле-

В своих лекциях 1975–1976 гг. Фуко также обращался к теме Просвещения. Историю наук от генеалогии, заявил он, отличает то, что первая располагается на оси «познание — истина», а вторая — на оси «дискурс — власть». Генеалогия знания мешает делу Просвещения, потому что опровергает понятия прогресса и победы разума над невежеством и утверждает, что в эпоху Просвещения борьба ведётся не между знанием и невежеством, а между знаниями, противостоящими друг другу в силу собственной морфологии и связанных с ними последствий для власти.

В самый последний период своего творчества Фуко вновь обращается к кантовскому ответу на вопрос «Что такое Просвещение?», выстраивая свою концепцию *философского этоса*. Заслугу Канта он видит в том, что тот не пытался понять настоящее исходя из грядущего завершения, но, напротив, постарался выяснить, «какое различие вводит сегодня по отношению ко вчера?».[2] Фуко, таким образом, совершает поворот «от Гегеля к Канту». Он стремится представить современность как некую установку, а не как исторический период. Установка, по его определению, есть некоторый способ относиться ко всему, что происходит теперь, способ мыслить, чувствовать, действовать и «вести себя», который одновременно и отмечает нашу причастность к происходящему, и представляется как некое задание. Ницшеанский характер такого понимания современности не как данности, но как заданности, вполне прозрачен. Таким образом, в Просвещении Фуко находит философское вопрошание, проблематизирующее, во-первых, отношение к настоящему (т. е. способ историчности), а во-вторых,

---

ние новых оснований, изменение масштаба рассмотрения, переход к нового типа объектам...» (Там же. С. 48.)

[1] Там же. С. 51.

[2] *Фуко М.* Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 337.

формирование самого себя как автономного субъекта. Это особого рода философский этос, представляющий собой постоянную критику исторического бытия философствующего.

Философский этос, о котором говорит Фуко, есть прежде всего «предельная установка» — «предельная» в том смысле, что практикующий его философ пребывает на границах: «речь идёт о том, чтобы преобразовать критику, осуществлявшуюся в виде необходимого ограничения, в практическую критику в форме возможного преодоления».[1] Такая критика не является трансцендентальной и не имеет своей целью сделать возможной какую бы то ни было метафизику; по своему предназначению она является генеалогической, а по своему методу — археологической. Философский этос, соответствующий «критической онтологии нас самих», есть историко-практическое испытание пределов, которые философ может перейти, а значит, и работу нас самих над нами самими. Сходные идеи высказывал Делёз; в совместной с Гваттари книге, правда, написанной уже после смерти Фуко, он говорил о философии, которая, укрепившись первоначально (за начало можно принимать любой из исторически значимых философских концептов — платонизм, эмпиризм и т. п.) на некоторой территории, детерриториализуется, выходя на новые горизонты познания, а затем стремится к ретерриториализации: «...Когда кто-то занимается философией, оставаясь в её границах, он также выходит за пределы философии. Это не значит делать что-то другое, но — выходить, оставаясь в пределах, и для этого не обязательно писать роман».[2] Мы уже знаем, сколь близка философия Делёза Фуко.

Итак, «историческая онтология нас самих» складывается вокруг вопрошания о том, каким образом были конституированы мы сами в качестве субъектов нашего знания, в качестве субъектов, осуществляющих властные отношения и как нравственные субъекты собственных действий. А потому изучение различного рода проблематизаций есть способ анализа вопросов с универсальным значением, рассматриваемых в исторически уникальных формах. Как сказал сам Фуко, «ключ к личной политической установке какого-нибудь философа надобно выспрашивать вовсе не у его идей, как если бы её можно было из этих идей вывести, а у его философии как жизни, у его философской жизни, у его *этоса*».[3]

Говоря об эпистемологии Фуко (применительно к которому этот термин можно использовать лишь условно, ни в коем случае не выводя «эпистемологию» из концепта эпистемы у Фуко), нельзя не упомянуть о «Структуре научных революций» Т. Куна. Концепции истории науки, предложенные

---

[1] Там же. С. 352.

[2] Азбука Жиля Делёза. С. 29.

[3] Политика и этика: интервью // *Фуко М*. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 326.

Куном и Фуко, часто сравнивают, и для сравнений есть веские основания. Прежде всего, Кун, как он сам признавался, испытал значительное влияние со стороны А. Койре и Э. Мейерсона, которых внимательно читал и Фуко. И само понятие парадигм, под которым Кун подразумевает «признанные всеми научные достижения, которые в течение определённого времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений»[1], во многом сходно с предложенным Фуко во второй половине 1960-х гг. понятием эпистем. Конечно, Фуко не акцентирует «признанность» научных достижений, да и не о научных достижениях идёт у него речь, а о диспозитивах дискурса, в которых возможны те или иные высказывания, которые большинство признаёт истинными. Однако с Куном его роднит внимательность к постановке и решению проблем или, как предпочитал говорить сам Фуко, проблематизациям. И Кун, и Фуко действуют в русле того движения, которое первый назвал революцией в историографии науки и которое стремится не отыскивать в науке прошлого непреходящие элементы, сохранившиеся и в её современном состоянии, но вскрывать историческую целостность науки в конкретный период её функционирования. У Фуко нет разделения на «нормальную» науку и «научные революции», он склонен считать, что всякая эпоха, сколь бы «переходной» она нам ни представлялась, всегда имеет свою собственную физиономию. Однако в истории науки он (вслед за Башляром) выявляет разрывы. Предельно упрощая, можно сказать, что в то время как Кун, придерживающийся традиционной линейной модели истории, стремится объяснить, *почему* происходят научные революции, Фуко, отказавшийся от прогрессистской истории, видит свою задачу в том, чтобы показать, *в чём* заключаются разрывы.

Фуко разделяет мысль Куна о том, что «нормальная наука» зиждется на допущении, что научное сообщество знает, как устроен окружающий нас мир, так что всякое исследование в «нормальной науке» обращается к тем явлениям, существование которых заведомо предполагается парадигмой. Кун замечает, что многие успехи науки рождаются именно из стремления защитить это допущение; Фуко говорит о метафизике, которая постоянно воспроизводит сама себя. Оба историка науки, по сути, повторяют мысль Ницше. Но вот в чём Фуко расходится с Куном, так это в представлении о роли конкретных «научных достижений». Кун исследует парадигмы, которые на этих «достижениях» основываются; Фуко исследует происхождение тех дискурсивных пластов, которые делают возможными те или иные «достижения». Таким образом, если Кун занимается историей науки (понимая историю в традиционном смысле, с которым боролось едва ли не всё поколение Фуко), то Фуко занимается её генеалогией. А основной принцип генеалогии, провозглашённый Ницше, заключается в том, чтобы исследовать явление не с точки зрения его *полезности* (у Куна это способность «нормальной науки» справляться с проблемами), но с точки зрения его *происхождения*. Поэтому, несмотря на общность некоторых представлений, Кун и Фуко движутся в разных направлениях. Поэтому Кун считает, что «революция, происшедшая в рамках одной из традиций, вовсе не обязательно охватывает в равной мере и другие»[1], а Фуко (по крайней мере, во времена «Слов и вещей» и «Археологии знания», о которых здесь преимущественно и стоит говорить) уверен, что дискурсивные трансформации происходят разом во всём пространстве эпистемы.

---

[1] *Кун Т.* Структура научных революций. Пер. И. З. Налетова. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002. С. 17.

ГЛАВА 9. ФУКО В ПРОСТРАНСТВЕ КЛИНИКИ

> «Мы выжили в равной степени как из ума, так и из тела».
>
> Р. Д. Лэйнг, «*Политика переживания*».

Фуко умер в неврологическом отделении того самого госпиталя Сальпетриер, который на исходе Средневековья вырос из лепрозория, в котором держали в «великом заточении» закованных в цепи душевнобольных, двери которого распахивал Пинель, симулируя своё знаменитое «освобождение», в котором Шарко исследовал истерию, в котором его стажёр Фрейд узнал об определяющей роли сексуальности в формировании невроза, о котором, наконец, сам Фуко так много писал в «Истории безумия». Нелепо было бы говорить о «поразительных совпадениях» или «предчувствии», даже не потому, что в совпадениях поразительного мало, а потому, что дело совсем в другом: творчество Фуко и сама его жизнь вписываются в широкую панораму движения, в котором постоянно встречались, а порой и шли рука об руку, дискурс о психическом заболевании и философия.

На протяжении всей своей жизни Фуко постоянно обращался к вопросам, связанным с функционированием клинического и, шире, медицинского знания. Это последнее представляет собой прежде всего «медицинский взгляд», археологическое исследование которого предпринял Фуко. Археология взгляда предполагает не трансцендентальную рефлексию по поводу логико-формальных условий медицинского знания, но понимание конкретных условий возникновения того медицинского дискурса, который (в кантовском смысле) современен нам. Этот вопрос чрезвычайно важен для Фуко потому, что, как он обнаруживает уже в первых своих работах, клиника, прежде чем стать специализированным медицинским знанием, была универсальным способом отношения человека к самому себе, да и в наше время продолжает оставаться таковой. Эта мысль появляется уже в «Истории безумия», где Фуко говорит, что отношение человечества к безумию есть его фундаментальный способ самоотношения. В поздних же книгах клиника становится универсальным типом «заботы о себе», характерным для современности. Из «Надзирать и наказывать» часто вычитывают мысль о том, что «всё есть тюрьма». Вернее было бы сказать, что «всё есть клиника». Клиника тесно связана с сексуальностью или модой, а институт безумия — с философией и религией. Трудно не признать справедливость такого подхода. Вспомним хотя бы штаны Гаргантюа «в виде колонн, с желобками и прорезами сзади, чтобы почкам было не слишком жарко»[1]. Поскольку болезнь ограничена, изолирована в некой закрытой области, она «является местом политической борьбы, экономических ограничений и социальных конфронтаций»[2].

---

[1] Там же. С. 81.

Европейская традиция связи философского и медицинского знания в Европе очень давняя. Ещё Кант писал: «...Если кто-нибудь преднамеренно натворил что-то и встаёт вопрос, виновен ли он в этом и как велика его вина, стало быть, если прежде всего надо решить вопрос, был ли он тогда в уме или нет, то суд должен направить его не на медицинский, а (ввиду некомпетентности судебных органов) на философский факультет».[3] Суждение Канта, мыслителя чрезвычайно важного для Фуко, отражает то общее мироотношение, которое стало объектом исследовательского внимания Фуко, отношение к здоровью (в том числе и прежде всего психическому) как предмету рациональной заботы. В том дискурсивном пространстве, которое возникло в западной культуре в начале XIX в., здоровье есть, во-первых, цель и предмет заботы индивида, т. е. центральный момент *современной* диспозиции «заботы о себе», а во-вторых, предмет заботы со стороны разумно организованного общества, иными словами, цель биополитики. В суждении Канта в полной мере выражается эта прагматика.

Медицинское знание теснейшим образом связано с той модификацией знания-власти, которая характерна для современного западного общества и выступает для него своего рода матрицей. Поэтому во все периоды своего творчества Фуко чувствовал настоятельную необходимость в *археологическом* исследовании медицинского дискурса. Такое исследование позволило ему обнаружить политический источник медицинского знания и освободиться от традиционных представлений об «общественной полезности»:

> Развитие медицинского рынка в форме частной практики, расширение сети, предлагающей квалифицированное медицинское обслуживание, возрастание роли индивида и семьи потребовали создания системы здравоохранения, появления клинической медицины,

---

[1] *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. С. 40.

[2] *Elden S.* Plague, Panopticon, Police. P. 241.

[3] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. С. 270.

> сосредоточенной преимущественно на осмотре, диагнозе и терапии индивида, эксплицитно моральных и научных, а втайне экономических, превознесение «частного консультирования», вокруг которого сконцентрировалось то, что в XIX столетии стало великим медицинским знанием, нельзя отделить от развивавшихся параллельно политики здоровья, взгляда на болезнь как на политическую и экономическую проблему сообществ, которую они должны были решать политическими средствами. «Частная» и «социальная» медицина в их взаимной поддержке и противостоянии происходят из единой глобальной стратегии. Не существует такого общества, которое не практиковало бы ту или иную «нозо-политику».[1]

Появление «нозо-политики» означает выработку форм коллективного контроля над социальным телом. Здоровье *населения* становится центральной проблемой политической власти, поскольку население служит основным ресурсом рабочей силы и богатства. Вырабатываемые в медицинском пространстве аппараты и технологии должны гарантировать всеобщее здоровье; здоровье становится всеобщей целью и обязанностью каждого. И прежде всего это связано с накоплением экономико-политического потенциала населения. Биологические характеристики социального тела становятся привилегированными объектами экономики власти, которая призвана обеспечить увеличение полезности тел. Поэтому объектами медикализации становятся не только индивид, но и семья, и город, и территория государства в целом. В свою очередь, этот процесс ведёт к усилению медицинской власти. Медицина, которая должна была стать технологией здоровья, занимает всё более важное место в системе власти. И конечно же, происходит обратный процесс: административная власть возлагает на врачей выполнение своих задач. Врач не только следит за социальным телом, но и активно воздействует на него с целью «улучшения», т. е. извлечения максимальной полезности.

Укрепление позиций медицинского знания в общественной жизни тесно связано с понятиями «нормы» и «патологии», которые из медицинского дискурса проникают в дискурс юридическо-политический. Мы уже много говорили о том, какое значение Фуко придавал проблеме *нормализации*, поэтому теперь можем ограничиться лишь несколькими замечаниями.

Понятия нормы и патологии непостоянны, подвержены изменениям и зависят от принятых в социуме представлений. Психологическая наука в этом свете предстаёт, по Фуко, некой системой подавления «отклонений» и носит репрессивный характер. Если ещё в первой половине XIX в. основным политическим дискриминантом прошлого и настоящего выступала история, то в последней трети того же века эту роль начинают играть психиатрия и психология (так, по Ч. Ломброзо, революционеры имеют гармоничные лица, тогда как лицам анархистов присущи физические недостатки).[1] В то же время складываются и специфические референты психиатрии — административный, семейный и политический. При этом психиатрия отказывается от понятия «частичного безумия»: теперь субъект поражён безумием целиком.

---

[1] *Foucault M.* The Politics of Health in the eighteenth century // Michel Foucault. Power/Knowledge. P. 166–167.

Отклонение от «нормы», считает Фуко, означает выход человека из-под власти тотализирующего дискурса своей эпохи. Безумие становится неким гарантом интеллектуальной и духовной свободы человека. Вместе с тем, Фуко не отрицает объективного существования психических расстройств. Но «безумие» для него связано прежде всего не с органическими поражениями головного мозга и не с генетическими патологиями, а с патологиями психическими, которые возникают вследствие трудностей социализации индивида. Безумие, таким образом, — патологическая разновидность защитного механизма личности. Поэтому и корни психической патологии следует искать в характерном для современной «безумцу» эпохи отношении к безумию.

В 1970 г. Фуко пояснял, что, терпимые в эпоху Средневековья, безумцы стали нестерпимы в классическое время, так как развитие промышленности выявило их вопиющее отклонение от норм экономического производства.[2] И по сию пору в психиатрических клиниках одним из самых популярных терапевтических средств остаётся трудотерапия. Вспомним, в какую связь ставило советское здравоохранение нормальность и трудоспособность.

Капиталистическое общество является обществом заключения. Сама властная разметка социального пространства в капиталистическом обществе подразумевает заключение как необходимый компонент своей технологии. Поэтому Фуко скептически относится к попыткам упразднения психиатрических лечебниц в капиталистических государствах. Опыт СССР, говорит он, показывает, что снижение числа политических заключённые имеет своей обратной стороной рост числа пациентов, находящихся на принудительном лечении в психиатрических заведениях: последние попросту принимают на себя функции тюрем.[3] Поэтому упразднение психиатрических лечебниц должно повлечь за собой усиление системы тюремного заключения. Таким образом, в капиталистических обществах (одним из которых, по мысли Фуко, является СССР) существует дизъюнкция

---

[1] *Фуко М.* Ненормальные. С. 188–189.

[2] *Фуко М.* Безумие и общество / Интеллектуалы и власть. С. 10.

[3] Круглый стол // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 10–11. Беседа происходила в 1972 г. В 1970-х на Западе прокатилась волна дискуссий по поводу злоупотреблений психиатрической властью в СССР.

«тюрьма или психиатрическое учреждение». Оба института практикуют изоляцию и подчиняются определённой конфигурации дискурса, которая как раз и делает возможной дизъюнкцию.

В начале 1970-х гг., когда Фуко формулирует эту мысль, на Западе происходит всплеск интереса к советской психиатрии, инспирированный выходом в свет книги советского диссидента В. Буковского «Новая психическая болезнь в СССР: оппозиция»[1], которая представляет собой сборник документов и свидетельств. Сам В. Буковский с декабря 1963-го по февраль 1965-го находился на лечении в ленинградской специальной психиатрической больнице и знал о подобных учреждениях не понаслышке. Позже появились многочисленные статьи[2] французского психиатра, одного из главных организаторов «Международной Ассоциации Против Политического Использования Психиатрии» (IAPUP) К. Куперника, родившегося в Петрограде. В 1979 г. «Международной Амнистией» публикуются материалы «Политические злоупотребления в СССР»[3]. Книга Буковского и другие материалы о психиатрических злоупотреблениях в СССР вызвали бурные дискуссии в рядах Всемирной Психиатрической Ассоциации (ВПА). В 1977 г. на Всемирном Психиатрическом Конгрессе в Гонолулу ВПА принимает Гавайскую декларацию, осуждающую практику политических злоупотреблений, и организует Комитет по этике, призванный расследовать поданные жалобы. В 1983 г. СССР на VII Всемирном Конгрессе Психиатров в Австрии выходит из ВПА; фактически этот выход был вынужденным — над СССР висела угроза исключения. Советский Союз признал отдельные случаи политических репрессий и обратился к ВПА с ходатайством о повторном принятии в её состав лишь в 1989 г. Выход работ о советской психиатрии продолжается. В 1989 г. IAPUP выпускает брошюру «О советской тоталитарной психиатрии»[4], выходят работы о тоталитарной психиатрии времен правления М. С. Горбачева[5]. Всё это было позже, а вполне достоверная информация стала проникать на Запад лишь в 1990-е гг. Однако в концепции Фуко это ничего не меняет. Действительно, документы говорят о расширении практики психиатрической изоляции в СССР: если в 1945 г. на принудительном психиатрическом лечении находилось 637 человек, то в 1956 г. их было 1562 (отметим справедливости ради, что едва ли все эти люди, или хотя бы большинство, были «политическими»).

---

[1] *Boukovski V.* Une nouvelle maladie mentale en U. R. S. S., l’opposition. P., 1971.

[2] *Koupernik C.* Psychiatrice russe avant la révolution de 1917. Perspectives psychiatriques. 1984, II, 96. P. 154–160; *Koupernik C.* Utilisation politique de la psychiatrice en Union sovietique // Philippe Pinel. Vol. I. P., 1988. P. 159–165; *Koupernik C.*, Gourevitch M. La psychiatric sovietique // Revue des Études slaves. 1985. Vol. 57. N 2. P. 325–331.

[3] Amnesty International (section française). Les abus psychiatriques en U.R.S.S. P., 1979.

[4] *Gluzman S.* On soviet totalitarian psychiatry, I.A.P.U.P., Amsterdam, 1989.

[5] *Cohen D.* Soviet Psychiatry. Londres, 1989.

Но были и факты, которых Фуко знать не мог и которые позволяют заново поставить вопрос о применимости археологических исследований к российскому материалу. Согласно концепции Фуко, понятие «монстра» осталось в прошлом, сменившись понятием «опасного» индивида. Однако в советской системе возникает новый «монстр» — больной-заключённый. Бросим беглый взгляд на эту диковину, которая, на первый взгляд, никак не желает вписываться в то, о чём говорит Фуко.[1] Сразу оговоримся: мы не занимаемся восстановлением исторической справедливости и не подвергаем критике концепцию Фуко за её «узость». Мы предлагаем посмотреть, что получится, если понимать Фуко в том смысле, что психиатрическая изоляция и тюремное заключение тождественны по своим происхождению и функции. Именно в этом смысле — и совершенно превратно — зачастую воспринимают его идеи.

В конце 1930-х гг. при психиатрической больнице в Казани было организовано отделение для «политических» больных, которое с января 1939 г. охранялось сотрудниками Казанской тюрьмы НКВД. Так как поток «политических» больных увеличивался, спустя несколько месяцев по распоряжению Л.П. Берии вся Казанская Психиатрическая Больница была передана в ведение НКВД. Так появляется Казанская Тюремная Психиатрическая Больница (КТПБ). Законодательно её статус был оформлен лишь через шесть лет. 13 июля 1945 г. было введено в действие положение о Казанской тюремной психиатрической больнице НКВД СССР (утверждено заместителем наркома ВД СССР Чернышевым). Контингент этого учреждения получил название «больные-заключенные».

В КТПБ содержались две категории «больных-заключённых»: 1) душевнобольные, совершившие государственные преступления и направленные на принудительное лечение в сочетании с изоляцией по постановлению суда или Особого совещания при НКВД СССР; 2) заключённые, осуждённые за совершение государственных преступлений, душевное заболевание которых началось в исправительном учреждении в период отбывания срока наказания. Основанием для помещения пациента в КТПБ служили копия определения суда о направлении на принудительное лечение в сочетании с изоляцией или выписка из протокола заседания Особого совещания при НКВД СССР о направлении на принудительное лечение в сочетании с изоляцией. К этим документам прилагалась копия акта психиатрической экспертизы, установившей наличие душевной болезни. В случае смерти «больного-заключённого» труп не выдавался родственникам; они получали лишь извещение о смерти в соответствующем отделе актов гражданского состояния по месту жительства заключенного до ареста. Правом инспектирования КТПБ обладали министр ВД СССР, его заместители, начальник тюремного отдела МВД СССР, министр ВД ТАССР, его заместители, а также лица, уполномоченные перечисленными чиновниками. Правом опроса «больных-заключённых» и проверки законности и условий их содержания обладал узкий круг руководства Прокуратуры СССР и ТАССР.

---

[1] Мы пользуемся данными из книги: *Прокопенко А.* Безумная психиатрия. М., 1997.

Со временем в СССР возникают новые тюремные психиатрические больницы (в 1948 г. термин «тюремная психиатрическая больница» был изъят из употребления и заменён термином «специальная психиатрическая больница» (СПБ): в 1951 г. — Ленинградская, в 1961 г. — Сычёвская (Смоленская обл.), в 1964 г. — Благовещенская (Амурская обл.), в 1965 г. — Черняховская (Калининградская обл.) и Костромская, в 1970 г. — Орловская. Количество «больных-зключённых» увеличивается: в 1970 г. в Казанской ТПБ содержалось 752 человека, в Ленинградской ТПБ — 853, а всего в спецбольницах МВД СССР — 3350 заключённых. К концу 1979 г. в таких больницах содержалось 6308 заключённых. В 1980-х гг. началось строительство специальных психиатрических больниц в Красноярске, Хабаровске, Кемерово, Курске, Куйбышеве и Новосибирске с общим количеством коек 3509. Таким образом, можно говорить не о единичных случаях, но о целой властной технологии — даже принимая во внимание склонность диссидентов к преувеличениям и гипостазированию частностей.

Что всё это значит в свете узко понимаемой гипотезы Фуко? Прежде всего, конечно же, то, что в СССР дизъюнкция «тюремное заключение или психиатрическая изоляция» превращается в конъюнкцию «тюремное заключение и психиатрическая изоляция». Фуко говорит о том, что усиление психиатрического дискурса выражает переход от власти карающей к власти дисциплинирующей: контроль над телом заменяется контролем над психикой. Но в случае советских тюремных психиатрических больниц мы наблюдаем рождение смешанного дискурса, который контролирует и тело, и душу.

Фуко выстраивает свою концепцию на материале французской истории. Рационалистический дискурс ориентирован на представление, выраженное картезианским cogito. Преступник-монстр, о котором он много говорит в «Ненормальных», в Западной Европе исчезает к XIX в., его место занимает «непослушный». А вот в СССР мы и в XX в. по-прежнему наблюдаем безумца-преступника. Может ли это означать «отставание» советского уголовно-психиатрического дискурса? По-видимому, нет, ведь, как мы видели, первичным актом является именно постановление судебных властей. Система тюремно-психиатрических больниц не похожа и на французский опыт «великого заточения», где пациента помещали в больницу по распоряжению полицейских офицеров, а надзор осуществляли врачи. Во

Франции XVII–XVIII вв., таким образом, полиция и медицина поменялись ролями. Но в СССР этого нет: в ТПБ охранники и врачи выполняют свои изначальные функции. Таким образом, организация этого дисциплинарного поля принципиально отличается от допинелевской больницы.

Статус «больного-заключённого», конечно, напоминает описанного Фуко монстра, преступного в силу своей природы, опасного для общества именно в силу своей природы. Но, по Фуко, этот монстр существует в рамках властного дискурса наказания, а никак не дисциплинарного контроля. Монстр подлежит уничтожению, если же он подвергается изоляции, то место этой изоляции — психиатрическое учреждение, а не тюрьма. Мы же наблюдаем больного, подвергаемого не только психиатрической изоляции, но и тюремному заключению. Дело здесь не в том, что преступление и болезнь сливаются воедино (таков был и описываемый Фуко монстр), но в том, что властный дискурс реагирует на такого субъекта двояким образом: во-первых, признавая его больным (что должно было бы снять с него ответственность за преступление), а во-вторых, налагая на него наказание (что должно было бы свидетельствовать о признании его дееспособным). Самое же главное здесь в том, что такой монстр мог возникнуть только в обществе наказания, но не в обществе дисциплинарного контроля. Иными словами, связь между властным дискурсом и дисциплинарным полем оказывается здесь совсем не такой, как её описывает Фуко: властный дискурс, характерный для общества наказания, функционирует в дискурсивном пространстве общества дисциплины.

Фуко признавал, что предмет исследования всегда определяется временем и пространством, поэтому общество, подчиняющееся уголовному законодательству, по-разному устроено в разных странах. Но при этом Фуко считал, что способ организации, делающий власть действенной, везде один и тот же.[1] Тем не менее, в нашем случае способ организации власти оказывается совсем иным.

Итак, в том случае, если мы будем понимать Фуко в том смысле, что психиатрия представляет собой одну из двух сторон практики заключения, мы обнаружим, что многие феномены психиатрии в СССР (и не только они, конечно) в его концепцию не вписываются. Однако Фуко рассматривал психиатрический дискурс как дискурс по преимуществу карательный лишь в самый ранний период своего творчества. В 1970-х гг. он приходит к идее «биовласти»: дискурс нормализации является основополагающим для политики здоровья. В этом аспекте и стоит рассматривать как западную, так и советскую психиатрию. В беседе с «антипсихиатрами» в 1977 г. Фуко предложил замечательное по своей точности описание рождения психиатрического заключения в нашей стране:

---

[1] *Фуко М.* Дисциплинарное общество в кризисе // Интеллектуалы и власть. С. 320.

Фуко: ...Перед нами функция общественной гигиены. В этом истинное призвание психиатрии. Это её подлинный контекст и её судьба. Психиатрия никогда не отказывалась ни от этой мечты, ни от этого контекста. То, что происходит в Советском Союзе — не чудовищный союз медицинской и полицейской функций, у которых на самом деле нет ничего общего. Это простая интенсификация и закоснение родственной структуры, которая никогда не переставала функционировать.

Ж.-П. Фай: В каком-то смысле это разоблачение.

Фуко: И к тому же конденсация. Советский Союз унаследовал эту функцию. Можно написать её историю. Поскольку эта функция всегда вмешивалась в «общественную гигиену» — в смысле общественного порядка — она имела дело с тем, что составляло наибольшую угрозу, то есть с преступлением. Уже в 1830 г. психиатрия начала всюду совать свой нос. Когда начала развиваться итальянская криминология, психиатрия была тут как тут, предложив криминологический дискурс Ломброзо. В 1890-х гг., когда конгрессы по криминологии проходили повсеместно, один из них состоялся в Санкт-Петербурге в 1892 г., и там некий господин Левель — он был французом — сказал русским: у нас, европейцев, большие проблемы с определённого сорта людьми, которые являются преступниками и при этом психически больными: они преступники, потому что психически больны, и психически больны, потому что они преступники; мы не знаем, как с ними быть, потому что у нас нет таких структур, куда можно было бы их поместить. Но вы, русские, у которых в распоряжении девственные просторы Сибири, могли бы для людей, которых мы высылаем в Кайенн или в Новую Каледонию, организовать трудовые лагеря в Сибири, на границе между медициной и пенитенциарными учреждениями. Вы можете использовать их для освоения потенциальных богатств этих земель... Старый добрый Левель предвосхитил ГУЛАГ.

Ж.-П. Фай: Тогда кто-нибудь откликнулся?

Фуко: По счастью, отклика не было. Его не признали — даже посмертно.

Ж.-П. Фай: Но его удовлетворило то, что он увидел?

Фуко: Его это восхитило. Депортация в Сибирь уже существовала, но, насколько можно судить по этому тексту, она функционировала просто как ссылка политических заключённых. Идея, согласно которой она могла бы стать политико-медицинской — политико-уголовно-медицинской или медико-политико-уголовной — сочетаясь с экономической функцией, что позволило бы осваивать всё ещё девственные земли, была идеей новой. Во всяком случае, она казалась новой, когда он её сформулировал.

Ж.-П. Фай: Это вам не Достоевский.

Фуко: Когда мы перечитываем тексты о депортации в XIX столетии, мы видим, что ничего подобного не происходило.

Д. Купер: Во время пресс-конференции Файнберга и Плюща все были поражены вопросом Клода Бурде, который он задал Виктору Файнбергу: почему в Советском Союзе используют психиатрию? Ведь там существует идеальный полицейский и пенитенциарный аппарат, который мог бы справиться с кем угодно, так зачем же прибегать к психиатрии?

Фуко: Ответа не существует. Кроме того, сам вопрос задан некорректно. Ведь она функционировала так всегда.

Ж.-П. Фай: Она уже существовала...

Фуко: Она уже существовала. Повторю: речь не об искажении использования психиатрии: это её фундаментальный проект.[1]

Здесь впору вспомнить о том, на чём Фуко (вслед за Ницше) настаивал во всех своих генеалогических исследованиях: происхождение и сущность того или иного феномена никоим образом не объясняется его «полезностью». Примером может служить вопрос о лоботомии, который Д. Купер затронул в той же беседе: в 1936 г. в СССР отменили использование лоботомии, хотя впоследствии к ней вернулись. Ж.-П. Фай усматривал в этом некую остаточную «революционность» советской медицины. Фуко предложил другое объяснение, вписанное в контекст научных и идеологических дебатов 1930-х гг. Советская идеология тех лет, сказал он, основывалась на двух постулатах: во-первых, природа сама по себе не может быть плоха, «плохой» она становится в результате экономического и социального отчуждения. Во-вторых, задача строителя коммунизма заключается в том, чтобы преобразовать природу, поставив её себе на службу. Самым ярким выражением этого дискурса стало учение Т. Д. Лысенко. Лоботомия — это уничтожение природы, а не её преобразование, иными словами, признание собственного поражения перед лицом природы. Поэтому отказ от лоботомии в самый разгар партийных чисток был не реликтом большевистской демократии, а решением, порождённым официальным научным дискурсом. С угасанием идеи великого преобразования природы, можем добавить мы, в лоботомии перестали видеть поражение, а потому эта техника вернулась в психиатрическую практику, хотя и не в таких масштабах, как это было на Западе.

Итак, Фуко настаивает на том, что психиатрия изначально несёт в себе репрессивную функцию, во-первых, в силу собственного происхождения из института изоляции и принуждения к труду бездомных бродяг, а во-вторых, в силу своей исконной функции проявлять заботу об общественном здоровье. С самого возникновения психиатрического дискурса в его современном виде психиатры рассматривали себя не как врачей, но как государственных служащих. А государственного служащего заботит прежде всего и по преимуществу общественная гигиена. Иными словами, его задача — в том, чтобы контролировать всё, что представляет опасность для общества. Это понятие «опасности» и «опасного индивида», теоретически разработанное в психиатрии и криминологии XIX в., обнаруживается и в советском законодательстве: пациента не сажают в тюрьму за то, что он болен, а преступника не помещают в больницу из-за того, что он совершил преступление перед законом или рациональностью. И в том, и в другом случае индивида изолируют потому, что он «опасен». Здесь говорит не рациональность, определяющая человека или как больного, или как преступника, но дискурсы, которые распознают в «опасном» индивиде объект своего попечения. В западной психиатрической и криминалогической практике понятие «опасности» также остаётся руководящим. Так что психиатрические злоупотребления в СССР — не извращение сути психиатрии, но доведение её дискурса до логического завершения.

---

[1] Confinement, Psychiatry, Prison (a dialogue with Michel Foucault, David Cooper, Jean-Pierre Faye, Marie-Odile Faye, and Marine Zecca) // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 180–181.

Впрочем, говоря о репрессивной психиатрии, не стоит забывать и о правовом аспекте ситуации в СССР. В 1976 г. Фуко говорил:

> В действительности для советского режима — называть ли его «диктатура пролетариата» или «всецело народным государством...» — различие между «политикой» и «уголовным правом» должно стереться. Как мне кажется, в пользу политики. Любое покушение на законность, кража, мелкое мошенничество представляют собой покушение не на частные интересы, но на всё общество в целом, на народную собственность, на социалистическую собственность, на политическое тело[1].

Методы наказания, используемые в Советском Союзе — заключение, исправительные работы, насилие и унижение, — заимствованы у старого пенитенциарного аппарата, изобретённого в XVIII в. СССР изменил режим собственности и роль государства в контроле над производством, однако властные методы капиталистической Европы XIX в. оставил без изменения, добавив к ним новый эффективный инструмент — партийную дисциплину.

> Интернирование политического противника в клинику (asyle) особенно парадоксально для страны, называющей себя социалистической... Политического противника (я имею в виду того, кто не при-

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 64.

> нимает систему, не понимает, отвергает её)... никоим образом не следовало бы рассматривать как больного: он должен бы стать лишь объектом политической унификации, которая должна открыть ему глаза, повысить уровень его сознательности, объяснить ему, почему советская реальность разумна и необходима, желательна и приятна[1].

Когда же на политического диссидента воздействуют методами фармакологии, совершая насилие над его гормонами и нейронами, это значит, что советскую власть можно полюбить только под воздействием нейролептиков и транквилизаторов. Иными словами, советский режим отказался от намерения совершить революцию в сознании, довольствуясь поддержанием механизмов покорности.

Завершая разговор о исследованиях творчества Фуко репрессивной функции клиники, нельзя не упомянуть о двух книгах, в значительной степени сходных по своим направленности и выводам с «клиническими» штудиями Фуко. Одна из них появилась одновременно с «Историей безумия», другая — несколько лет спустя, так что в обоих случаях нельзя говорить о влияниях на Фуко, но сопоставление может оказаться любопытным.

Книга Э. Гофмана «Убежища: эссе о социальной ситуации душевнобольных и других изолированных» вышла в 1961 г. и за следующие десять лет приобрела такую популярность, что в американских университетах стала чем-то вроде обязательного введения в социологию. Гофман настаивал на недопустимости отождествления физиологического и психического заболеваний, поскольку первое не имеет ничего общего с социальными значениями и ценностными определениями, являющимися конститутивными для второго. Кроме того, физиологическим расстройством страдает «организм», а психическим — «человек». Эту мысль чуть раньше уже высказывал Лэйнг.

Гофман справедливо отмечает, что диагностика психического расстройства зависит от социального контекста: сумасшедший — это тот, кто ведёт себя «ненормально», т. е. его поведение не удовлетворяет социальным требованиям, хотя физиологические показатели его организма остаются нормальными. Поэтому психическое расстройство есть «ситуативная неуместность» (situational imprropriety), за которую общество карает «девианта», передавая его в руки врачей-специалистов. По Гофману, различие между физиологической и психической патологиями заключается в том, что в последнем случае речь идёт о социально подрывной деятельности, наказанием за которую является разрушение социального статуса человека.

---

[1] Ibid. P. 68.

Все суждения о психическом расстройстве, говорит Гофман, включают как нормативные суждения, так и рациональные. Одна и та же логика работает в суждениях «у него высокая температура, потому что у него холера» и «его изолировали, потому что у него психотическая депрессия». Однако высокую температуру можно объяснить, привлекая категорию инфекции, тогда как изоляцию от общества можно оправдывать только «неправильным» социальным поведением. А это значит, что категория болезни к психическим расстройствам вообще неприменима. «Ситуативная неуместность» есть отправная точка и предлог для поисков диагноза. Особенно ярко это проявилось в СССР, где инакомыслие рассматривалось как болезнь и влекло за собой изоляцию в психиатрическом учреждении. Гофман пишет:

> ...Не думаю, что смогу предложить какой-то лучший способ обращаться с людьми, называемыми психически больными... психиатрические больницы создаются, поскольку на них есть спрос. Если бы все психиатрические больницы в том или ином регионе сегодня были закрыты, то завтра родственники, полиция и судьи потребовали бы создания новых; и эти подлинные клиенты психиатрической больницы потребовали бы создания такого института, который удовлетворял бы их потребности.[1]

П. Сэджвик иронически замечает: «Если вы выступаете против психиатрической больницы, то вы должны быть готовы упразднить также судебную власть и полицию».[2] Гофман отдавал себе отчёт в необходимости такой последовательности и потому затруднялся предложить альтернативный вариант психиатрической помощи. Для Фуко единство дискурса, делающего возможным существование медицинского, судебного и полицейского институтов, было совершенно ясно. Он также не предлагал практических решений, однако, борясь с одной из этих инстанций, неизбежно выступал и против двух других. Но самое значительное отличие подхода Фуко состоит в том, что он предлагает анализировать прежде властные отношения в рамках создающих институты тактических диспозиций, и только затем — сами институты, тогда как Гофман обращается непосредственно к самим этим институтам[3].

---

[1] *Goffman E.* Asylums. Harmondsworth, 1968. P. 384.

[2] *Sedgwick P.* Psycho Politics. P. 62.

[3] В 1979 г. Фуко говорил: «Гофман занимается проблемой институций как таковых. А я — рационализацией управления индивидом. Моя работа — не история институций или история идей, но история рациональности, такой, как она осуществляется в институциях и в человеческом поведении». (*Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 803.)

Вторая книга, на которую стоит указать для сравнения, — опубликованная в 1969 г. работа немецкого исследователя К. Дёрнера «Гражданин и безумие». Если Фуко анализирует «дискурс о безумии», обращая преимущественное внимание на «метафизическую» сторону вопроса (зачастую слишком далеко отходя от социальной проблематики), то исследование Дёрнера «делает и безумного, и граждан-психиатров своим "предметом" и пытается найти социально-экономические, политические и культурные предпосылки» соотношения «граждан» и «безумных», ставшее фундаментом психиатрии как института и как науки.[1] Таким образом, исследование немецкого автора носит социологический характер. Дёрнер настаивает на необходимости изучать изменение форм и методов социального контроля, как и притязания Просвещения. «Кто обличает и отвергает Просвещение как идеологию — как это делает Фуко, — тот пропагандирует эпоху пост-Просвещения, но, именно в силу этого абстрактного отрицания, сохраняет свою связь с Просвещением и ограничивается лишь реакцией протеста против него».[2] Работа Дёрнера весьма выгодно отличается от книги Фуко внимательнейшим исследованием идеологии Романтизма, в рамках которой во многом произошло становление психиатрической науки.[3] Вместе с тем, немецкий исследователь часто соглашается с мыслями Фуко, используя работу последнего как исторический труд, — каковым она, собственно, и является по своему замыслу. Однако основные выводы Фуко для Дёрнера неприемлемы: буржуазное общество, говорит он, интегрирует ранее отчуждённое неразумие при помощи дифференциации и специальных заведений, однако «не так-то просто сказать — как это делает Фуко, — что таким образом оно заставляет их замолчать и исчезнуть».[4] Напротив, безумцы теперь существуют внутри общества, представляя для него угрозу, а потому не могут оставаться для него незамеченными и не быть функционально связанными с его структурой. Да и сама искусственность ситуации с «самоконтролем», к которому призывают безумцев в лечебницах начала XIX в., есть «превращение безумного в субъекта, не подкреплённое реальным положением вещей, а отнюдь не его объективизация, как считает Фуко, поскольку именно объективные препятствия на пути к субъективности и самоограничению безумных преподносило как само течение заболевания, с одной стороны, так и реальная структура власти в самом заведении, с другой, но эти препятствия игнорировались, в лучшем случае, из них делали тайну и раздували идеологически».[1]

---

[1] *Дёрнер К.* Гражданин и безумие. К социальной истории и научной социологии психиатрии. Пер. И. Я. Сапожниковой. М.: «Алетейа», 2006. С. 23.

[2] Там же. С. 37.

[3] «...Психиатрическая практика этого периода следовала, преимущественно, консервативной романтической модели». (Там же. С. 119.) Терапевтические модели конца XVIII — начала XIX вв. носят «романтически-консервативный, но активный практический характер». (Там же. С. 125.) У Фуко место понятия *практики* занимает понятие *опыта* — метафизически перегруженное и отсылающее не к социальным реалиям эпохи, но к феноменологическим схемам.

[4] Там же. С. 115.

Если у Фуко речь идёт о некой «общеевропейской» политике изоляции безумцев, то Дёрнер (и в этом большое достоинство его книги) рассматривает в отдельности становление психиатрического дискурса в Англии, Франции и Германии, показывая колоссальные различия этих национальных типов. «В то время как в буржуазной Англии практика изоляции неразумия никогда не была неограниченной, именно так обстояло дело в абсолютистской Франции».[2] Причина этого различия заключается в том, что сама структура гражданской общественности Франции существенно отличалась от английского общества той же эпохи.[3] Отсюда и критика Дёрнера в адрес Фуко: «Фуко поставил на одну доску Пинеля и Тьюка. Подобная аналогия недопустима».[4] Реформа Тьюка носила романтический характер и никак не была связана с научно-аналитическими замыслами; это та фаза в развитии английской психиатрии, которая во Франции началась с Пинеля. Поэтому реформу Пинеля, считает Дёрнер, следует сравнивать скорее с тем, что происходило между реформами Бэтти и Тьюка.

Книги Гофмана и Дёрнера отличаются от работ Фуко тем, что, будучи социологическими, а не историческими исследованиями, они не обращаются к генеалогии психиатрического института. В результате они лишены той критичности, которая является движущей силой сочинений Фуко, и не проблематизируют современное состояние психиатрического института. Но самое главное — они не выходят на уровень осмысления современности как таковой, что для Фуко было главной — и во многом обретшей подобие решения — задачей. Заслуга Фуко заключается не в разрушительном нигилистическом пафосе, а в прозрачной постановке вопроса: «кто мы такие сегодня?». Поэтому не стоит увлекаться имплицитно присутствующими в его текстах «ниспровержениями», даже если сам философ ими порой увлекается. Важно здесь совсем другое — то, каким образом современное западное общество из общества наказания, изоляции и надзора превратилось в общество дисциплины, почему мы поддерживаем существующий порядок вещей и что мы можем делать в создавшейся ситуации. В общем, кантовские вопросы — «что я могу знать?», «что я должен делать?» и «на что я могу надеяться?», — заново актуализированные и сходящиеся в точке современности.

---

[1] Там же. С. 127.

[2] Там же. С. 153.

[3] «В то время как Арнольд может говорить о страстях, связывая их с болезнями самого складывающегося гражданского общества и используя для объяснения безумия, во Франции эта тема всё ещё звучит как политический аргумент в борьбе за такое общество против внешних авторитетов монархии и церкви...» (Там же. С. 159.)

[4] Там же. С. 209.

ГЛАВА 10. ЭСТЕТИКА СУЩЕСТВОВАНИЯ

> ***С. Риггинс***: *...Красота имеет для вас какое-то особое значение?*
>
> ***Фуко***: *Думаю, как и для всех. Я близорук, но не настолько, чтобы она не имела для меня значения.*
>
> The Minimalist Self. (интервью)

Говоря о творчестве Фуко, трудно уклониться от одной очень трудной темы — эстетики. Конечно, Фуко не создал никакой эстетической системы или философии искусства. Его концепт «эстетик существования» нельзя в строгом смысле назвать эстетикой, поскольку здесь речь идёт по большей части об этических проблемах «производства себя», которые основываются преимущественно на осмыслении стоической этики и лишь отчасти уравновешиваются элементом эстетизма. Пытаться вычленить из этой смеси эстетизм уайльдовского типа — занятие не только крайне трудное, но и совершенно бессмысленное, поскольку в кристаллизованном виде эстетизм Фуко никогда не существовал. И тем не менее, разговора об эстетических взглядах Фуко, а главное, о его эстетике в самом точном значении этого слова, избежать не удастся, поскольку все его тексты настолько пронизаны эстетикой взгляда, что зачастую его исторические исследования превращаются в чистое любование историческими картинами. Что думал Фуко о том или ином художнике, читатель может узнать из его книг, и заниматься простым пересказом в этом отношении ненужно и неинтересно. Каких художников Фуко предпочитал другим, уже стало ясно из первой части нашей книги, поэтому заниматься сведением их в реестр нам также, по счастью, не нужно. Однако сказать об эстетике пространства и взгляда, определяющей для всего творчества Фуко, необходимо. И здесь, конечно, придётся обращаться к конкретным текстам.

Итак, мы уже сказали, что эстетика Фуко — это прежде всего эстетика пространства и *взгляда*. При этом его эстетическое чувство носило отчётливо модернистский характер. Как мы помним, Фуко был совершенно равнодушен к красотам природных ландшафтов и, по-видимому, совсем не обращал внимания на ландшафтную живопись и литературу. То же касается, кстати, и музыки: к примеру, Фуко никогда не называл в числе своих любимых композиторов Малера с его горизонтальными пространствами и планетарными ритурнелями. Зато его привлекали Штокхаузен и Булёз, композиторы-конструктивисты, создатели искусственных и децентрированных пространств. К этим рукотворным пространствам Фуко был чрезвычайно внимателен и в живописи, и в литературе.

Мы уже упоминали о замысленной в 1966 г. и никогда не написанной книге Фуко об Эдуарде Мане. В голове у философа книга, несомненно, уже существовала: он читал лекции о художнике в Тунисе, Милане, Флоренции и Токио. В 2004 г. одна из этих лекций была восстановлена по разрозненным записям, и «книга Фуко о Мане» всё-таки увидела свет, хотя, конечно, и не в том виде, в каком её задумывал автор.[1] Здесь Фуко предложил краткий обзор всей западноевропейской живописи начиная с эпохи Ренессанса, представив её как «игру уклонения, сокрытия, иллюзии, или элизии, которая направляла всё западное изобразительное искусство начиная с кватроченто».[2] Фуко выделяет три основных компонента этой традиции: 1) маскировка прямоугольника холста посредством угла зрения; 2) стремление освободиться от прямого света, используя боковой свет; 3) фиксирование зрителя в определённой неподвижной точке перед полотном. Эти три компонента призваны создавать «идеальный» объект, позволяющий зрителю забыть о технических компонентах изображения. Мане подверг трансформации эту тактику идеальности и иллюзии, подчёркивая грубую материальность изобразительных средств. Это позволило ему поместить холст в изображение, получив в результате «картину-объект» (tableau-objet). Этот гетерогенный объект, утверждает Фуко, стал основанием всей живописи XX в. Построенная по такому принципу живопись выдаёт собственное происхождение. Прямоугольник холста отрицает всякую глубину; взгляд зрителя не устремляется вглубь изображения, напротив, изображение надвигается на зрителя. Мане восстанавливает в правах естественное освещение; иными словами, источник света десакрализуется и, более того, перемещается в ту точку, в которой располагается зритель: «наш взгляд и свет оказываются одним и тем же».[3] При этом точка, в которой должен располагаться зритель, никак не фиксируется: зритель постоянно перемещается, пытаясь отыскать единственно верную точку, и нигде её не находит. Зритель становится мобильным.

В современной музыке, по Фуко, происходит обратное: слушателю предлагается не фиксировать внимание на музыкальной фактуре, а «скользить» по поверхности произведения. На протяжении столетий музыка была связана с социальными ритуалами и выступала средством интеграции индивидов. Эта функция сохранилась в несколько изменённом виде в рок-музыке, которая предлагает готовые наборы вкусов и отношений к жизни. Это музыка сознательно обеднённая, но позволяющая слушателю обретать свою идентичность. Однако самого Фуко, как мы уже говорили, больше привлекала современная симфоническая музыка, не дающая готовых моделей, но позволяющая композитору и слушателю моделировать самого себя. Музыка тесно связана с другими элементами культуры. В беседе с П. Булёзом Фуко говорил:

---

[1] *Foucault M.* La Peinture de Manet suivi de Michel Foucault un regard. Sous la direction de M. Saison. P.: “Seuil”, 2004.

[2] Ibid. P. 23.

[3] Ibid. P. 40.

> ...Что меня поражает, так это многообразие связей и отношений музыки с другими элементами культуры. Эти связи осуществляются несколькими способами. С одной стороны, музыка более чувствительна к технологическим переменам, в большей степени зависима от них, нежели большинство других искусств (за исключением, разве что, кино). С другой стороны, развитие музыки после Дебюсси или Стравинского показывает чёткую корреляцию с развитием живописи. Более того, теоретические проблемы, посредством которых музыка позиционировала себя, способ её рефлексии по поводу собственных языка, структур и материала тесно связаны с вопросом, который, как мне кажется, охватил всё двадцатое столетие: вопрос о «форме», который занимал Сезанна или кубистов, Шёнберга, а также русских формалистов или Пражскую школу.[1]

Фуко никогда не считал музыку невербальным искусством, по-видимому, прежде всего благодаря структурному подходу, который он распространял на все сферы культуры. Музыка для него — один из самых прозрачных дискурсов, теснейшим образом связанный в своих трансформациях с трансформацией «консубстанциальных» ему дискурсов. Поэтому на музыку, с его точки зрения, можно и нужно распространить те же формы анализа и критики, которые применяются в отношении литературы и философии.

Эстетика Фуко теснейшим образом связана с преобразованием себя. Искусство он понимает вполне ницшеански, как стимулятор воли к власти. Практику преобразования себя следует понимать как эстетическую деятельность, ведь и *видимость* для художника есть различение и утверждение. В этом смысле истина есть видимость, т. е. возведённое в высшую степень осуществление власти. Как живопись Мане трансформирует взгляд зрителя, так и в целом искусство, привлекавшее Фуко, должно было служить его трансформации:

> Для меня интеллектуальный труд связан с тем, что вы могли бы назвать эстетизмом, если подразумевать под этим трансформацию себя. Я считаю, что интересующая меня проблема располагается между знанием, академизмом, теорией и реальной историей. Я отлично осознаю, и мне кажется, осознавал это с самого детства, что знание не может преобразовать мир. Возможно, я неправ. Я даже уверен, что я неправ с теоретической точки зрения, ведь мне прекрасно известно, что знание изменило мир.
>
> Но когда я обращаюсь к своему личному опыту, я чувствую, что знание не может ничего сделать для нас и что политическая власть мо-

---

[1] Contemporary Music and the Public // Michel Foucault: Politics. Philosophy. Culture. P. 314–315.

> жет уничтожить нас. Никакое знание в мире ничего не может поделать с этим. Я исхожу из своего личного опыта, а не из теоретических размышлений (я знаю, что это неверно). Я знаю, что знание может изменить нас, что истина — не только способ дешифровки мира (может быть даже, что то, что мы называем истиной, ничего не дешифрует), что, зная истину, я изменюсь. Может быть, я даже достигну спасения. Или, быть может, умру, хотя мне кажется, что для меня это одно и то же. [Смех]
>
> Поэтому я и работаю как вол, я работал как вол всю свою жизнь. Меня не интересует академический статус того, чем я занимаюсь, потому что моя проблема заключается в преобразовании самого себя. И поэтому, когда мне говорят: "Вы думали так-то несколько лет назад, а теперь говорите иначе", я отвечаю [смех]: "Вы что же, думаете, что я работал все эти годы, чтобы сказать то же самое вместо того, чтобы измениться?". Это преобразование себя своим собственным знанием, которое, мне кажется, близко к эстетическому опыту. Зачем живописцу работать, если его не преобразует его собственная живопись?[1]

«Эстетики существования», о которых заговорил поздний Фуко, — концепт, родившийся в ходе исследований римского стоицизма. Поэтому он несёт на себе двойной отпечаток — стоический и, как это свойственно творчеству Фуко во все периоды, ницшеанский. Ницше, в свою очередь, сам был многим обязан стоикам. Но есть и третий элемент — эстетизм XIX столетия, эстетизм Бодлера и Уайльда.

Собственно, «эстетики существования», которые Фуко находит в имперском Риме, имеют не столько эстетическую, сколько терапевтическую окрашенность: эстетизация красоты, свойственная классической античности, здесь уступает место технике преобразования себя. «Изготовление себя» в соответствии с той или иной этической и эстетической моделью — и есть конечная цель позднеантичной «заботы о себе». И такой «эстетизм», разумеется, не имеет ничего общего с модернистским эстетизмом. Стоицизм пронизан пафосом смертности и преходящести человеческого существования, и речь здесь идёт не об увековечении себя и бессмертии, а об исправлении тех патологий, которые возникают в человеческом сознании из-за претензий на бессмертие.[2] Однако это «исправление», хотя и носит терапевтический характер, не является «нормализующим», поскольку не призвано привести индивидов в некоему единому стандарту, заданному тем или иным кодексом. Поэтому Фуко и говорит об «эстетиках» существования. Вместе с тем, классицист П. Адо вполне справедливо заметил, что Фуко чрезмерно эстетизирует стоическую «заботу о себе», неправомерно сближая её с эстетизмом XIX в.[1]

---

[1] The Minimalist Self // Michel Foucault.: Politics. Philosophy. Culture. P. 14.

[2] Этот аспект подробно анализирует М. Юр: Ure M.V. Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self // Foucault Studies. 4. 2007. P. 19–52.

Истоки интереса Фуко к терапевтической функции эстетики следует искать у Ницше, который рассматривал философию как искусство, врачующее душу. Именно с этим связано ницшеанское превращение филологии в философию: искусство комментария превращается в искусство жизни. Как и Ницше за сто лет до него, Фуко сетует на то обстоятельство, что философия со времён Декарта превратилась в этически и эстетически безразличный поиск истины, и в конце жизни обращается к античному представлению об истине как о том, что преобразует душу. Однако, в отличие от Ницше, сверхчеловек которого, по сути, был возвращением к «дионисийской» культуре, Фуко скептически относится к возможности возродить античную «заботу о себе» в современном мире. Конечно, здесь сказываются эстетические предпочтения Фуко, однако в философском плане его, по-видимому, останавливает опасение такого порядка: возрождение «заботы о себе» в современном кодифицированном мире приведёт не к формированию множества «эстетик», но к воскрешению в качестве объекта заботы единого и универсального субъекта, от которого Фуко только что (и, честно говоря, не окончательно) удалось избавиться. Артистический «пойезис» Бодлера и Уайльда (а более того — Арто и Русселя) как раз и требуется Фуко как противоядие от субъекта классической эпохи, который норовит проскользнуть в образованную «заботой о себе» щель. Модернистский эстетизм есть произвольная стилизация существования, и только на этом пути Фуко видит возможность стоического «преобразования». Поэтому «смешение старого и нового» у Фуко — вовсе не исследовательская ошибка, а «политическая» практика.

Столь же «практическим» было отношение Фуко к литературе, которая у него не становилась объектом анализа, но предоставляла ему возможной «уйти от философии», чтобы затем совершить ницшеанское возвратное движение. Фуко скептически относился к сакрализации «великой» литературы, произошедшей в Университете: литературный или философский дискурс не должны подменять собой все остальные дискурсы. Поэтому его всегда привлекала «малая» литература, существующая на окраинах литературных дискурсов. Фуко сетовал на то, что в XX в. не только классическая, но и авангардная литература стали собственностью университетских преподавателей и их студентов. Стремясь порвать с этой традицией, Фуко декларировал: литературе нет дела до университета, она занята лишь собой.[1] Более того, литературе нет дела до автора; если она и обращается к этой теме, то только затем, чтобы сказать о молчании и «смерти автора». Только двигаясь в этом направлении, можно десакрализовать литературу. В своих немногочисленных работах о литературе Фуко стремился выяснить, где та грань, за которой дискурс преступника или безумца начинает функционировать в качестве литературного. На этом пути Фуко «избавляется от философии», выходит за её пределы, обретает, по выражению Делёза, ту «не-философию», которая способна понимать философию. И эта «не-философия» оказывается тем способом, каким можно проявлять «заботу о себе».

---

[1] *Hadot P.* Reflections on the notion of the "cultivation of the self" // Michel Foucault: Philosopher. N.Y.: Harvester, 1992. P. 225–232. Т. О'Лири справедливо уточняет, что, в то время как во втором и третьем томах «Истории сексуальности» Фуко помнит о терапевтической и политической функции «заботы о себе», в своих интервью он мистифицирует собеседников, смешивая античные «эстетики существования» с модернистским эстетизмом. (См.: *O'Leary T.* Foucault and the Art of Ethics. L.: "Continuum", 2002.)

ГЛАВА 11. ФУКО И СОВРЕМЕННИКИ

Современники — это не только те, кто живёт в одно время с нами, т. е., в нашем случае, с Фуко, но, скорее, те, кто разделяет определённое видение современности. Поколение Фуко оказалось очень одарённым, и современников у него было очень много. Конечно, все эти люди не группировались в какую-то общую школу, не пытались выбрать лидера, да и двигались, по большому счёту, в разных направлениях. Современниками их делает общность, заключающаяся в проблематизации современности. Среди этих философов у Фуко были враги и друзья, попутчики и теоретические противники, единомышленники и критики. Компаративная глава, которой мы завершаем нашу книгу, позволит ещё раз взглянуть на основные концепты Фуко, контрастно оттенив их на фоне других, сходных и несходных, концептов.

§ 1. Делёз

> «...Из всегда номадического и анархического различия в неизбежно избыточный и перемещающийся знак возвращения ударила сверкающая молния, которой когда-нибудь дадут имя Делёза: новая мысль возможна; мысль снова возможна».
>
> М. Фуко, «*Theatrum philosophicum*»

---

[1] The Functions of Literature // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 309.

Жиль Делёз — самый близкий Фуко из всех его современников философ. Взгляды этих двух мыслителей сближаются порой до полной неразличимости. Фуко иногда (особенно после появления «Анти-Эдипа») так увлекался идеями Делёза, что принимался говорить от лица своего друга, отстаивая его взгляды как свои собственные. Делёз платил ему тем же, подчёркивая, что декларации Фуко выражают позицию не только самого Делёза, но и всего его поколения. Мы уже много говорили о сотрудничестве Фуко и Делёза, и теперь нам остаётся лишь обозначить основные пункты пересечения мысли Фуко с мыслью делёзианской. Едва ли стоит в данном случае делать пометки типа «этот концепт Фуко заимствовал у Делёза, а вот эту мысль Делёз взял у Фуко», ибо речь идёт о самостоятельных и очень ярких мыслителях, близость которых объясняется скорее тем, что они были «с одного берега». И Фуко, и Делёз боролись против классического рационализма и диалектики, воплощавших для них репрессивный дух буржуазности. И тот, и другой были весьма чувствительны к происходящим в обществе процессам, и их конгениальность объясняется работой в едином направлении. Их сближало стремление к некой универсальной плюралистичности. Как выразился Фуко, Делёз стремился «создать негуманистическую, невоинственную философию, философию множественного, философию различия, философию эмпирического в более или менее метафизическом смысле этого слова»[1]. Именно это, а не какая-то туманная «постмодерность» сближает этих мыслителей.

В исследовательской литературе отношения двух философов зачастую трактуются совершенно превратно. Например, И. П. Ильин утверждает, что Делёз был учеником Фуко и, в частности, занимался разработкой литературоведчески-политической стороны сексуализированности мышления, т. е. концепта, разработанного Фуко.[2] В другой работе тот же автор говорит, что даже книга о Фуко, написанная Делёзом, представляет собой «дань признательности и уважения ученика к своему учителю».[3] Такое представление не имеет ничего общего с действительностью, и не только потому, что этому противоречат факты биографий двух философов, но и в силу различия в отправных точках и в процедурных подходах: Делёз — историк философии, Фуко — историк современности. Это различие весьма наглядно проявилось в их понимании ницшеанской проблематики: Делёз делал упор на концепцию «силы» и понятия «активного» и «реактивного», сходившихся в концепции «вечного возвращения»; для Фуко всегда был важнее генеалогический подход в творчестве Ницше. Между ними нет противоречия, но есть различие точек зрения, а точнее — перспективы *взглядов*.

---

[1] Круглый стол (1973) / *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: (Избранные политические статьи, выступления и интервью). Ч. 2. Пер. И. Окуневой. М., 2005. С. 149.

[2] *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 84.

[3] *Ильин И. П.* Два философа на перепутье времени // *Делёз Ж.* Фуко. С. 6.

Прежде всего, и Фуко, и Делёз были историками мысли. Если из-под пера Делёза вышли многочисленные историко-философские сочинения, то у Фуко историко-философский материал органично вплетён в его генеалогические исследования. И тот, и другой занимались внимательной и кропотливой работой с текстами. Хотя у Фуко редко можно встретить прямые ссылки и цитирование, общность подхода не вызывает сомнения: «Изложения истории философии должны представлять собой некое замедление, застывание и остановку текста: не только текста, с которым они соотносятся, но также текста, в который они включаются. Так что у них двойное существование, в идеальном двойнике — чистое повторение старого и современного текста, одного в другом», — писал Делёз.[1] Книги обоих философов представляют собой своего рода палимпсесты, в которых надлежащий текст не покрывает подлежащий, но вплетается в него, заставляя его звучать так, как нужно исследователю.[2] Традиционная история философии, по Делёзу, имеет репрессивный характер. (С. Лотринже вспоминает, как в 1972 г. Делёз говорил: «История философии... была создана для того, чтобы помешать молодым людям говорить»[3].) Поэтому он предлагает собственную версию историко-философских штудий. Великие философы создают концепты, в центре которых стоят персонажи: свои персонажи есть у Платона, у Декарта, у Канта и т. д. Именно изучение этих персонажей позволяет Делёзу понять основные вопросы, задаваемые их авторами. Концептуальный персонаж, утверждает Делёз, разрушает многовековую привычку говорить «Я», т. е. лишает философа его «Я» и заставляет его говорить от третьего лица. (К примеру, Лейбниц представлял себя адвокатом на процессе Бога, а Кант создал трибунал, заседающий на этом процессе.) Такой взгляд исповедует и Фуко: во-первых, в своей археологии он обнаруживает то, что Делёз называет «концептуальными персонажами», и прослеживает их генеалогию; во-вторых, он отказывается говорить за других; в третьих, он отказывается от авторской интенции и привычки говорить «Я» — вместо «Я» у него говорят дискурсы.

---

[1] *Делёз Ж.* Различие и повторение. Пер. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. СПб., 1998. С. 12.

[2] Однажды Делёз даже позволил себе весьма рискованное замечание: «Я воображал, что подкрадываюсь к какому-то автору сзади и что мы зачинаем с ним ребенка, который был бы похож на него и вместе с тем родился бы монстром. Очень важно, чтобы это был именно его ребенок, ибо автор реально должен был сказать всё то, о чём я его заставлял говорить. Но было также необходимо, чтобы ребенок был монстром, потому что нужно было пройти все виды смещений, скольжений, изломов, тайных выделений, которые доставляли мне огромное удовольствие». (*Делёз. Ж.* От «Анти-Эдипа» до «Тысячи плато» / Переговоры. С. 17.)

[3] *Lotringer S.* The First Performance of the Rhizome / Magazine littéraire 406. février 2002.

Философская «привычка» кочевать в пространстве дискурсов была для творчества Фуко тем единственным элементом, который обеспечивал ему цельность и постоянство. Слова А. Бадью о Делёзе с полным правом можно применить и к Фуко: «...Исходя из бесчисленных и с виду разрозненных случаев... Делёз движется к понятийным продуктам, которые я не побоюсь назвать однообразными, к совершенно особому режиму постоянства, почти бесконечного повторения узкого набора понятий, а также к виртуозной перемене имён там, где мыслимое на фоне этой перемены остаётся существенно тем же».[1] «Режим постоянства» Фуко и есть его «вечное возвращение», его «хора». И для Фуко, и для Делёза философия всегда начинается с критики и борьбы: «В мысли первичны взлом, насилие, враг, ничто не предполагает философию, всё идёт от мизософии... Условия подлинной критики и подлинного творчества одинаковы: разрушение образа мышления — как собственного допущения, генезиса акта размышления в самом мышлении»[2].

Делёз ставит на место классического субъекта т. н. «номадическую сингулярность» — «кочующую» единичность. Философы — сторонники номадического мышления, по Делёзу, противостоят «государственной философии», т. е. репрезентационным теориям метафизики Запада, которые выступают служителями порядка и официальных институтов. Классическая «философия представления» зиждется на принципе тождества, согласно которому наличествующее (présent) должно быть представлено (re-présente) и обнаружено (re-trouve) как то же самое; неизвестное здесь выступает как ещё не признанное известное, а различие располагается вне пределов представления (représentation). Если репрезентационные теории занимаются атрибутивным ранжированием субъектов, то номадическое мышление распределяет атрибуты анархически (не подчиняясь никакому централизованному управлению и контролю), рассеивая вещи в пространстве однозначности и неделимости, и в пределе ведёт к «безумию». «...Вместо замкнутого пространства, поделенного между фиксированными результатами, в соответствии с гипотезами [о распределении], подвижные результаты распределяются в открытом пространстве уникального и неделимого броска, — пишет Делёз в «Логике смысла». — Это — номадическое, а не оседлое, распределение, где каждая система сингулярностей коммуницирует и резонирует с другими, причем другие системы включают данную систему в себя, а она, одновременно, вовлекает их в самый главный бросок. Это уже игра проблем и вопроса, а не категорического и гипотетического».[3]

Эту позицию в полной мере разделяет Фуко. Он борется против представления о «фиксированном» «Я» как центре субъективности. Он признаёт представление о «глубинах» и «сущностях» эффектами определённого дискурса, каковой не может носить для всей философии обязательного характера. Мысль, которая близка Фуко, — Ницше, Арто, Батай и др., — имеет номадический характер, характеризуется рассеянием и ведёт к трансгрессии, «неразумию» как антитезе «разума». И это позволяет ему обратиться к проблематизациям и вопросам вместо того, чтобы жонглировать категориями. Наконец, он утверждает сингулярную субъективацию «заботы о себе» в противовес определяемой кодексами универсальной (как говорил Маркузе, «одномерной») субъективации «оседлой» культуры.

---

[1] *Бадью А.* Делёз. «Шум бытия». Пер. Д. Скопина. М., 2004. С. 25–26.

[2] *Делёз Ж.* Различие и повторение. С. 175.

[3] *Делёз Ж.* Логика смысла. С. 88.

В делёзовском исследовании психоанализа Фуко больше всего привлекало то, что он «внутри психоанализа обращается к невысказанному психоанализа: какой акт насилия представляет собой аналитическая практика, ведущаяся ради того, чтобы перераспределить желание между различными полюсами Эдипова треугольника».[1] Фуко и сам много говорил о семейной власти, и поэтому ниспровержение «семейственности» фрейдизма у Делёза было для него очень близко. Делёз подчёркивал этот основной теоретический недостаток фрейдизма — его стремление свести все многообразные проявления человеческого бытия к сексуальности, а мир подменить семьёй. Делёз говорил, что «бред... имеет геополитический характер, тогда как психоанализ всегда связывает его с семейными детерминантами. Психоанализ вообще никогда ничего не понимал в бреде. Мы бредим о мире, а вовсе не о своей маленькой семье»[2]. Фрейд, продолжает Делёз, в своих толкованиях всегда был склонен к катастрофическому сужению темы. Очень показательный пример: К. Г. Юнг рассказывает свой сон о склепе с костями, а Фрейд выхватывает из этого рассказа одну «кость». Человек живёт в мире, а не в семье, и это означает необходимость самого пристального внимания к его социальному бытию.

Делёз и Гваттари в 1976 г. в контексте разработки номадологического проекта описали бытование такой сингулярности как «ризому».[3] «Ризома» не содержит в себе никакого стержневого корня, она растёт «разом во все стороны» и имплицитно содержит «скрытый стебель»; она абсолютно нелинейна и потому практически неуничтожима. «Ризома» не имеет не только семантического центра, но и единого кода, который мог бы оказывать центрирующее действие. Неравновесная целостность «ризомы» (аналогичная неравновесным средам синергетики) характеризуется не наличием организационных порядков, но имманентной нестабильностью и нонфинальностью; ризоморфные структуры, таким образом, обладают имманентным креативным потенциалом самоорганизации и являются синергетическими. Бытие ризоморфной среды есть нонфинальная динамика, и никакая статика ей не присуща. «Ризома» включает в себя перманентно подвижные линии членения, предполагающие «разрывы» как переходы в состояние без жёсткой стратификации. «Ризома» не только не «боится» разрыва, но конституируется им; она может быть разорвана в любом месте и перестроиться на другую линию функционирования. Это — принципиально открытая среда как в смысле возможности трансформаций, так и по отношению к внешнему (хотя, строго говоря, ни «внутреннего», ни «внешнего» здесь нет). Но при этом — и здесь отчётливо просматривается различие между Делёзом и Фуко — «ризома» антигенеалогична и нелинейна, не имеет смысла говорить о её происхождении, прогрессе или регрессе. Таким образом, ризома не реальна, но виртуальна. Опираясь на концепт «силы», Делёз не мог прийти к генеалогии. Однако он пришёл к идее самоактуализации, сходной с субъективацией у Фуко: виртуальное у него — не возможное, поскольку возможное противопоставляется реальному, не двойник или иллюзия реального, но процесс самоактуализации.

---

[1] *Мишель Фуко*. Ответы философа // *Фуко М*. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 188.

[2] Азбука Жиля Делёза. С. 32.

[3] *Deleuze G.*, Guattari F. Rhizome (repris dans Mille Plateaux). Paris: Les éditions de Minuits 1976.

Сближает двух философов и тема «различия и повторения», которая, по Делёзу, представляет собой характерное для современной философии антигегельянство: «различие» и «повторение» заняли места соответственно «тождества» и «противоречия». Повторение, говорит Делёз, не есть возврат к тому же самому или реитерация тождественного, но продуцирование различия как бытия чувственного — различать следует между умопостигаемым и чувственным. Так, Делёз понимает ницшевское «вечное возвращение» как повторение не того же самого, но другого: «Вечное Возвращение есть повторение; именно повтор производит отбор, именно повторение приносит спасение. Изумительный секрет освободительного и избирательного повторения».[1] В ницшевских терминах такое повторение можно обозначить как «волю» стать другим. С этим связано отклонение идеи индивидуальной самотождественности и единства «Я»: ведь если все вещи, непрестанно возвращаясь, всё время становятся другими, то и субъект не может оставаться прежним. Оставаться прежним — значит бесконечно самоповторяться, возвращаться к тому же самому, т. е. ослеплять самого себя. Сходную мысль высказывал и Фуко, считавший, что аналитика конечного человеческого бытия имеет своим признаком «признак повтора, признак тождества и различия между позитивным и фундаментальным»[2]. Различие не есть отличное: отличное есть данное, а различие — то, через что данное есть данное. Делёз, осмысливая понятие «различия», избегает классических категорий «тождества», «подобия», «аналогии» и «противоположности». При этом он утверждает, что различия не сводятся к чему-либо идентичному, но лишь соотносимы друг с другом. Нет никакого критерия, который позволил бы оценить «величину» различия между явлениями. Это — децентрированная, подвижная сетка «номадической дистрибуции». Такой подход уничтожает «невроз диалектики» (выражение Фуко) со всеми его противоречиями и отрицаниями. Фуко комментировал делёзовское учение следующим образом: «Освобождение различия требует мышления без противоречий, без диалектики, без отрицания; мышления, которое признает расхождение; утверждающего мышления, чьим инструментом служит дизъюнкция; мышления многообразия — номадической и рассеянной множественности, которая не ограничена и не скована принуждениями подобия; мышления, которое не подчиняется педагогической модели (жульничеству готовых ответов), но которое атакует неразрешимые проблемы — то есть мышления, обращенного к многообразию особых точек, которые меняют место, как только мы отмечаем их положение, и которые упорствуют и пребывают в игре повторений»[1]. Различие действует в самой сущности и выражает его качество; оно синтетично, поскольку актуально добавляется к содержащему его роду; оно опосредовано, представляя собой персонифицированный средний термин; оно продуктивно, поскольку порождает внутри рода соответствующие виды. Поэтому различие всегда есть причина и предикат: приписывая себя к виду, оно сообщает ему род и образует вид, к которому относит себя. Только так, считает Делёз, и следует понимать утверждение Хайдеггера о том, что бытие есть различающее различия. В этом свете и «небытие не есть небытие отрицательного, это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса»[2].

---

[1] *Делёз Ж.* Ницше. С. 53.

[2] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 336.

Проблематику «различия» Делёз разрабатывает при анализе «складки» (pli), понятия, очень близкого Фуко. Складка, по Делёзу, представляет собой «различие», т. е. сгиб (ploir), который различает и сам может быть различён. Таким образом, «конечной целью сгиба является образование включения и присущности»[3]. Эти включение и неотъемлемость пребывают в состоянии замкнутости и закрытости; то, в чём происходит включение, — не позиция наблюдателя, не место и не точка зрения, но то, что пребывает в точке зрения, занимает и, в конце концов, конституирует её, т. е. душа или субъект. Такой подход Делёз обозначает как перспективизм: субъектом становится тот, кто попадает в точку зрения и в ней пребывает. «...Если мир находится в субъекте, то субъект, тем не менее, существует для мира».[4] Сама проблематика складки присутствует в европейской философии достаточно давно. Так, уже Хайдеггер в «Фундаментальных проблемах феноменологии» описывал Dasein при помощи этого понятия. М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» характеризовал «Я» как складку.[1] Для Фуко субъект представляет собой складку, и именно в том смысле, о котором говорит Делёз: субъект, пребывающий в некой точке зрения, в некой складке, тем самым подвергается субъективации, а его субъективация как различение сообщает складке форму.

---

[1] *Фуко М.* Theatrum philosophicum. С. 461.

[2] *Делёз Ж.* Различие и повторение. С. 88.

[3] *Делёз Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. Пер. Б. М. Скуратова. Под ред. В. А. Подороги. М., 1997. С. 40.

[4] Там же. С. 46.

§ 2. Гваттари

Феликс Гваттари — философствующий психиатр, чьё значение для французской философии второй половины XX в. неизменно недооценивают. Он всегда остаётся в тени своего соавтора по «Капитализму и шизофрении» Делёза; к тому же, при этом забывают о том, сколь велика роль Гваттари в выработке (или, как говорил Делёз, «изобретении») концептов «Анти-Эдипа». В этом параграфе мы поговорим как о взаимосвязи философии Фуко и «Анти-Эдипа», так и о гваттарианском концепте трансверсальности, ставшем развитием концепции истории Фуко. Но прежде всего нужно вести речь о «машинах» Гваттари, которые работают у позднего Фуко, а у Фуко раннего присутствуют имплицитно, на холостом ходу.

Многие гваттарианские концепты перекликаются с концептами Фуко. В 1960-х гг. Гваттари развивал понятие трансверсальности; в то же время Фуко выступил с идеей дискретной истории, что в историческом плане предполагало исследование «поперечных срезов». В 1970-е Гваттари заговорил о детерриториализации и стал понимать трансверсальность как инстанцию детерриториализации. Фуко в эти годы обратился к исследованию пространств дисциплины и субъективации. В 1980-х Гваттари выработал понятие хаосмоса и заговорил о хаосмической трансверсальности; Фуко в последний период своего творчества во многом сходным образом исследовал практики субъективации.

Говоря об исследованиях производства субъективности, Гваттари подчёркивал необходимость выработки и обоснования исследовательской модели для каждого конкретного случая: «На мой взгляд, речь идёт о том, чтобы всякий раз заново обосновывать некоторую практику производства субъективности, производства бессознательного в различных реальных ситуациях — коллективных, семейных, институциональных и т. п., — где это производство субъективности, этот выразительный план никогда не подразумевается само собой. Его нет в "натуральных" отношениях, если, конечно, когда-либо существовали "натуральные" отношения между людьми. Таким образом, его надо изобретать, постоянно создавать заново, но такое "изобретение" предполагает нечто вроде онтологической подстраховки».[1] И Фуко, и Гваттари использовали в качестве «онтологической подстраховки» то, что Гваттари называл «мета-моделированием» (métamodélisation) — обоснованием практики применительно к конкретным объектам исследования, а самое главное — к самому исследователю. Этот концепт имеет отношение прежде всего к «сингулярным картографиям» (cartographies singulières). Гваттари подчёркивает, что «картографии» не имеют ничего общего со структуралистской сеткой, накладываемой на реальность. Экзистенциальная сингуляризация происходит на уровнях тела, индивида, городской архитектуры, религии и т. п. Через концепт трансверсальности Гваттари приходит к понятию экзистенциальной территории, а затем предпринимает анализ свойственной этой территории функции разрушения дискурсов, которую он квалифицирует как «автопойезис». Гваттари конструирует «концептуальную машину» мета-моделирования, которая позволяет ему произвести концептуальное «сшивание» всеобщего распада дискурсивности и «разрыва» (déchirure). Этим занимался и Фуко.

---

[1] «Что же касается субъекта ощущения, — писал Мерло-Понти, — то у него нет необходимости быть каким-то чистым небытием, лишенным всякой земной опоры. Это последнее было бы необходимо, если бы он в качестве конституирующего сознания, равного бытию, должен был присутствовать повсюду одновременно и постигать истину универсума. Но воспринятое зрелище не принадлежит чистому бытию. Рассматривая его в точности таким, каким я его вижу, мы понимаем это зрелище как мгновение в моей индивидуальной истории, и поскольку ощущение — это воссоздание, оно предполагает во мне пласт предварительного строения, я как ощущающий субъект наполнен естественными возможностями, чему я первый и удивлен. Следовательно, по выражению Гегеля, я не "дыра в бытии", но впадина, складка, которая сформировалась и может совершить обратное движение». (*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 273.)

О «машинах» Делёз и Гваттари заговорили уже в «Анти-Эдипе», где речь шла о «желающей машине» (machine désirante); в «Кафке» — о «машинном ассамбляже»; в «Тысяче плато» — об «абстрактной машине» (наряду с «военными машинами» и «машинными типами»), в «Что такое философия?» — о «машинном портрете». Такое разнообразие ясно показывает, что термин «машина» носит не технический, а гораздо более широкий характер. Отталкиваясь от концепта «мегамашины» Л. Мамфорда, Делёз и Гваттари вырабатывают своё понимание, охватывающее и технический, и социальный аспекты. Их «машина» состоит из мобильных связей между различными элементами, которые различаются как по происхождению, так и по выполняемой функции. Концепт «желающей машины» позволяет им создать материалистическую концепцию понимания бессознательного. У Гваттари «абстрактная машина» становится фундаментальным компонентом перехода от ограниченной репрезентационистской модели к более открытому «трансверсальному» подходу, «свободность» которого заключается в идее о том, что означающие занимают «страты», независимые от означаемых, порождая «произвольность» и убирая препятствия с этической траектории мысли.

---

[1] Vertige de l'immanence. Interview de Félix Guattari par John Johnston, réalisée en juin 1992 // Chimères. 2000. № 38.

Шизофрения, о которой писали Делёз и Гваттари, — универсум машинного производства желания. «Человек» и «природа» — эффекты этого производства. Авторы «Анти-Эдипа» развивают (да простят нам это выражение) своего рода регрессивную онтологию производства, сходную с той, которую несколько лет спустя будет разрабатывать Ж. Бодрийяр: машины производят машины, и нет никакого «самого первого», исходного пункта производства. Шизофреник — «универсальный производитель», не делающий различия между производством и его продуктом. Желание — не вещь, а процесс. «Желание», о котором говорят Делёз и Гваттари, во многом сходно с ницшевской «волей к власти». Последняя также никогда не может быть удовлетворена посредством достижения некой цели, да, собственно, она и не имеет никакой цели в смысле господства или овладения чем бы то ни было. Таким образом, это чистая движущая сила. «Желание» не имеет отношения к «недостатку»; таким образом, авторы «Анти-Эдипа» порывают с хайдеггеровской онтологией «подручного». Можно провести параллель и с лакановским пониманием «нужды», имеющей конкретные цели и принципиально удовлетворимой, и «желания», неудовлетворимость коего яснее всего выражена в концепте «реального».

Структуралисты, говорит Гваттари, пытались объединить в одной категории все выразительные формы. Однако при этом они недооценили «пойетический» потенциал машин: деятельность машины постоянно воспроизводится, вырабатывая «автопойетические» продукты. Интеракциональная структура, о которой толковали структуралисты, функционирует по принципу «вечного возвращения». Машина, напротив, одержима желанием отмены. Всякое производство здесь удваивается угрожающими ему аварией, катастрофой, разрушением. Так у Фуко всякая власть удваивается сопротивлением, грозящим ей разрушением, но при этом делающим властные отношения возможными.

Гваттари во многом прояснил эпистемологический подход, исповедуемый ранним Фуко. Когда последний предлагал анализировать эпистемы с присущими им архивами, оставалось не совсем понятно, касается ли это исторической эпохи или географического ареала, или того и другого вместе. Иными словами, камнем преткновения для исторической концепции Фуко стала сама история как длительность, которую он пытался заменить дискретными пространствами знания и власти. Однако у Фуко сохраняется имплицитное представление о линейном течении истории. Гваттари предлагает принципиально иной подход: отказываясь от какого бы то ни было объяснения линейности, он анализирует трансверсальные, т. е. поперечные, процессы, которые он описывает как «машины». Это позволяет ему избежать остаточного телеологизма историка, каковой, надо признать, у Фуко кое-где проглядывает довольно отчётливо. Когда Фуко говорит о дискурсах, всегда подразумевается некое дискурсивное пространство, т. е. исторически сформировавшаяся эпистема. Внутри неё как раз и действуют дискурсы, которые образуют единую конфигурацию знания-власти. У Гваттари работают не дискурсы, но «машины», которые, конечно, могут входить в состав «мегамашин», но их работа всегда «поперечна» по отношению к историческому движению.[1]

Однако здесь обнаруживается существенное расхождение Гваттари с Фуко. Историю составляют машинные типы, так что имеет смысл говорить только о «машинной истории» (histoire machinique). Тот или иной тип государства создаётся конкретными машинами, однако государство как таковое, государство как машинерия существует всегда. Если Фуко утверждал, что нет никакой «потенции» в аристотелевском смысле, т. е. модификации знания и власти не существуют потенциально, ожидая своего часа, чтобы перейти в актуальное состояние, что дискурс всегда производит определённые высказывания, не оставляя никакой возможности для каких-то других, то у Гваттари предполагается некое до-актуальное существование машин. На уровне индивида примером может служить какая-либо травма, которая имела место в конкретный момент существования индивида, однако как таковая была «всегда»: индивид может сломать или не сломать руку, но машинерия перелома руки есть всегда. Таким образом, машины у Гваттари всегда трансверсальны по отношению к хронологическому потоку, но такая установка возвращает его к телеологизму, хотя, по его замыслу, должна бы его от этого избавить, (более того, такой ход рассуждений приводит Гваттари к выводу о том, что значительная часть человеческой субъективности ускользает от дискурсивности), а Фуко успешно борется со своим реликтовым телеологизмом посредством «счастливого позитивизма».

Ещё один пункт пересечения с мыслью Фуко — понимание желания, представленное в «Анти-Эдипе». «Желание» не есть потребность в чём-либо, как полагали Гегель или Маркузе. Если понимать «желание» как потребность в чём-то внешнем, мы придём к отчуждению человека от самого себя и его воображаемому взаимодействию с миром, т. е. к производству фантазмов. Желание, по Делёзу и Гваттари, представляет собой механический процесс, подобный работе промышленного завода, где желание создаёт реальность человеческого бытия (т. е. природную и социальную среду): «реальность есть продукт пассивных синтезов желания»[1]. «Желающее производство» как раз и порождает подлинные связи индивида как с природой, так и с обществом. Иными словами, «желающее производство» производит и самого человека как субъекта желания. Таким образом, ответственность за подавление «желания» человека ложится на сознание не в меньшей степени, чем на капитализм. Не бессознательное подавляет сознание, но, напротив, сознание давит на бессознательное, навязывая ему свои директивы, демобилизуя производственные машины и саботируя «желающее производство». Теория «желающего производства», предложенная Делёзом и Гваттари, имеет (по замыслу авторов) всеобщий характер, являясь концептуальным описанием как психических процессов, так и социального производства. Кроме того, шизоанализ был задуман как революционная доктрина, направленная на одновременное освобождение как человеческого бессознательного, так и трудящихся классов.

---

[1] См. подробнее: *Дьяков А. В.* Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности. С. 38–55.

Субъект, описанный в «Анти-Эдипе», принципиально антигносеологичен. Субъектно-объектная схема отношений человека и мира отброшена как одно из орудий буржуазного подавления. Мир становится отражением психических процессов. При этом Делёза и Гваттари невозможно обвинить в солипсизме, поскольку психические процессы, о которых здесь идёт речь, не имеют «хозяина»; нет никакого «Я», которое могло бы заявлять о своих правах на описание мира. Объект мысли формирует саму мысль: субъект, с которым происходят события, развёртывает вокруг себя смысл, но отправным пунктом для распознаваемых форм служит всё-таки объект. «Желающее производство» происходит, строго говоря, не в недрах человеческой психики, но где-то на поверхности «серии», о которой Делёз говорит в «Складке». Это — никоим образом не традиционно понимаемая человеческая личность, но некоторая номадическая сингулярность, сосуществующая с другими такими же «кочевниками», т. е. собственно мир, не подвергаемый субъектно-объектному расчленению.

По Гваттари, субъективность формируется на пересечении траекторий власти, знания, сексуальности и т. п., и характер этого локуса различен, например, у психотиков и преступников. Гваттари настаивает на необходимости выработки новой картографии и новых моделей производства субъективности. Очень важно работать и думать внутри общественной группы или учреждения. Ещё один важный момент: по мысли Гваттари, карты совпадают с территориями. Таким образом, деятельность по картографированию субъективности есть не что иное, как создание этой субъективности. Шизоанализ выступает не только и не столько как анализ, но как практика конституирования субъективностей.

Стоит также вспомнить о том, что гваттарианская (в западных работах термин «guattarienne» уже стал устойчивым) субъективность имеет хаотическую природу, и в ней невозможно выявить некую постоянную структуру. Субъективность у Гваттари определяется как совокупность отношений, возникающих между индивидом и векторами субъективации — индивидуальными и коллективными, человеческими и вне-человеческими. Субъективность — плод дис-сенсуса, сопротивления и принятия, она неразрывно связана с социальным производством.

---

[1] *Deleuze G., Guattari F.* Capitalisme et schizophrénie. Vol. 1. L'Anti-Œdipe. P. 34.

Буржуазная машина по производству субъективности, как её описывал Гваттари, имеет сложное «звучание», в котором выделяются три «голоса»: 1) голос власти, основанный на паноптическом наблюдении за телами подданных; 2) голос знания, приковывавший индивидуальную субъективность к прагматике научного знания и экономики; 3) голос само-референтности, отвечающий за самоконституирование индивида, не препятствующий, впрочем, выступлениям последнего против общества и сложившихся систем мысли. Эти три голоса — властные полномочия, детерриториализация человеческой деятельности и самосозидание субъективности — образуют всё новые и новые фигуры субъективности.

Из трёх «голосов» машины по производству субъективности самым важным Гваттари считает автореференцию, в которой фиксируется человеческое существование (поскольку здесь имеет место переживание конечности бытия-в-мире) и в которой фиксируются все смыслы. Строго говоря, эту область не следует называть универсальной; вернее будет говорить о том, что она наиболее богата возможностями. Власть имеет в качестве своих референтов землю и тела подданных; референт знания — капитал; третья область имеет в качестве референта саму себя. Это тело без органов, без фигуры, без оснований открывает, по мысли Гваттари, бесконечные возможности для изучения субъективности. Налицо сходство идей Гваттари с «генеалогией» М. Фуко. Однако сам Гваттари подчёркивал, что шизоаналитическая перспектива объяснения факторов субъективации относится к возведению себя к учению Фуко с большой осторожностью и даже недоверием. Все системы исторического моделирования, говорит Гваттари, стоят одна другой; все они приемлемы в качестве объяснительных систем лишь в той мере, в какой они отказываются от универсалистской претензии. Единственная миссия этих систем заключается в том, чтобы способствовать картографированию «экзистенциальных территорий». При этом не следует забывать о том, что в одном и том же пространстве и времени существуют когнитивные, чувственные, эмоциональные, эстетические и др. миры. Именно в этом смысле Делёз и Гваттари говорят, что философ «генеалогию... заменяет геологией»[1]. По мысли Гваттари, здесь нет никакой эпистемологической ошибки, ведь все более или менее устойчивые конфигурации субъективности зависят прежде всего от системы само-моделирования, т. е. от третьего из описанных выше «голосов», который при желании можно понимать как «заботу о себе» по Фуко.

---

[1] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 60.

§ 3. Барт

С Роланом Бартом Фуко связывала не только многолетняя дружба, но и общность противника. Оба выступали против репрезентационизма и против власти, которую репрезентационизм оправдывает. «Никакой власти»[1], — заявил Барт в своей актовой лекции в Коллеж де Франс. При этом Барт был убеждён в том, что любая идеологическая критика должна и может быть только семиологической.[2] Барт был очень важен для Фуко как идеальный посредник между его генеалогическими конструкциями и практикой литературного анализа.

Уже в «Нулевой степени письма» (1953) Барт заявил, что «не бывает Литературы без языковой морали»[3]. Язык, которым пользуется писатель, представляет собой совокупность предписаний и навыков, общих для конкретной эпохи. Письмо — одновременно и форма языкового выражения, и форма принуждения. Всякая власть (или видимость власти) всегда вырабатывает собственное аксиологическое письмо, где слово становится одновременно и средством констатации факта, и его оценкой. При этом, в силу своей двусмысленности, письмо представляет власть и как то, что она есть на самом деле, и как то, какой она хотела бы выглядеть. В «Мифологиях» (1956) Барт анализировал расхожие представления современного буржуазного общества, складывающиеся в неявный тоталитаризм. «... Одна из главных наших бед, — писал он, — удручающий разрыв между научным знанием и мифологией. Наука быстро движется вперёд, а коллективные представления не поспевают за ней, отстают на целые столетия, коснеют в заблуждениях под влиянием власти, большой прессы и ценностей порядка».[4] «Мифологии» представляют собой анализ идеологических иллюзий, которые властные структуры общества потребления транслируют посредством «мягких» семантических механизмов.

Мифология мелкобуржуазного сознания зиждется на «здравом смысле», представляющем собой «агрессивную форму классового сознания»[5], как своего рода органе восприятия; его задача заключается в установлении простейшего равенства между видимым и сущим. В силу этого возникает даже своеобразная мелкобуржуазная «реальность», в которой всё поддаётся подсчёту и в которой подвергается осуждению «интеллектуал, то есть личное сознание, или даже лучше сказать — личный Взгляд»[1].

---

[1] *Барт Р.* Лекция (Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс 7 января 1977 г.). Пер. Г. К. Косикова / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 545. С. 569.

[2] *Barthes R.* Réponses // Tel Quel. 1971. № 47. P. 99.

[3] *Барт Р.* Нулевая степень письма. Пер. Г. К. Косикова // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. М., 2000. С. 53.

[4] *Барт Р.* Мифологии. С. 110.

[5] Там же. С. 143.

Воображаемый мир, конструируемый буржуазной мифологией, имеет следующие основные фигуры: 1) «прививка» — небольшие дозы открыто признаваемого зла; 2) изъятие из истории предмета, о котором повествует миф, так что предмет становится неисторичным; 3) тождество — редуцирование всякого Иного до общепринятых образов или экзотики; 4) тавтология — определение предмета через него же самого; 5) «нинизм» — мифологическая фигура, в которой две противоположности оцениваются одна с помощью другой и в итоге отбрасываются («ни... ни...»); 6) квантификация качества — сведение любого качества к количеству, что позволяет «дешевле» постигать реальность; 7) констатация — тяготение мифа к форме максимы, скрадывающей следы рукотворности мира. Все эти фигуры Фуко исследовал в своей археологии, и его анализ имеет много общего с бартовским.

По Барту, миф ничего не скрывает и ничего не демонстрирует. Его тактика заключается в отклонении и деформации, что достигается «протаскиванием» некой понятийной интенции, так что миф — это всегда «чрезмерно обоснованное слово»[2]. Для этого миф и вырабатывает вторичную семиологическую систему: «не желая ни раскрыть, ни ликвидировать понятие, он его *натурализует*»[3]. Так классический буржуазный гуманизм всегда помещает в глубине Истории Природу (в этом и заключается главный принцип мифа); предполагается, что под многообразием исторических форм скрывается некая единая природа человека. Этому подходу Барт противопоставляет прогрессивный гуманизм, стремящийся под лживым налётом «Природы» обнаружить Историю и, таким образом, рассматривать Природу исторически. Программа Фуко здесь изложена исчерпывающе.

В своей «автобиографической» книге «Ролан Барт о Ролане Барте» автор назвал своим злейшим врагом аналогию. Аналогия, подразумевая действие Природы, делает «естественность» источником истины: все формы, наблюдаемые человеком, обязательно на что-то походят, так что «человечество как бы обречено на Аналогию, то есть в конечном счёте на Природность»[4]. В лакановских терминах Барт говорит, что, не поддаваясь аналогии, он фактически противится воображаемому, т. е. сходству означающего с означаемым, гомеоморфизму образов. А любые научные интерпретации, прибегающие к аналогии, образуют воображаемое науки, которое Фуко исследовал на протяжении всей своей жизни.

---

[1] Там же. С. 230.

[2] Там же. С. 256.

[3] Там же. С. 255.

[4] *Барт Р.* Ролан Барт о Ролане Барте. С. 52.

Соссюр утверждал, что семиология «шире» лингвистики. Барт предлагает перевернуть эту формулу: семиология составляет часть лингвистики, ведь «человек обречён иметь дело с языком»[1], а значит, следует идти от учреждающего слова к учреждаемой им реальности. Ещё одно расхождение Барта с теорией Соссюра: знаковая система, утверждает он, основывается не на отношениях означающего и означаемого (как в символе), а на отношениях между означающими: любой знак существует благодаря своему окружению, а не своим «корням»[2]. Таков же, по Барту, и язык аналитика: язык не является реальностью, а сам аналитик всегда находится в некоторых исторической ситуации и жизненных обстоятельствах, поэтому он также создаёт метаязык.

Любой дискурс (т. е. «сверхфазовый словесный комплекс»[3]), которым пользуется человек, выстроен таким образом, что излагаемые факты функционируют как индексы. Так, в историческом дискурсе означаемые могут располагаться на двух уровнях — 1) имманентном излагаемому материалу и 2) трансцендентном всему историческому дискурсу и передаваемом через личную тематику историка. В первом случае означающее включает в себя смыслы, которые историк волевым актом приписывает сообщаемым фактам; во втором — отсылает к определённой философии истории. Таким образом, исторический дискурс представляет собой идеологическую (воображаемую) конструкцию. Факт обладает лишь языковым существованием как элемент дискурса, однако «делает вид», будто является «копией» того, что существует во внеструктурной «реальности». К этой мысли Фуко часто обращается, особенно в лекционном курсе 1975–76 гг.

В свой структуралистский период Барт (хотя и сомневаясь в существовании структурализма как школы или течения) искал человека-производителя смыслов.[4] Однако уже к концу 1960-х он стал утверждать, что текст не нуждается в авторе. Текст есть многомерное пространство, где сочетаются и «спорят» друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным: «текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников»[1]. Всё это многообразие сходится в некоем фокусе, которым является не автор, но читатель — читатель как точка схождения видов письма, не имеющий никаких индивидуальных черт.[2] О сходстве взглядов Фуко и Барта на «смерть автора» мы уже говорили.[3]

---

[1] *Барт Р.* Система Моды. Статьи по семиотике культуры. С. 33.

[2] Там же. С. 61.

[3] *Барт Р.* Дискурс истории / Система Моды. С. 427. В другой своей статье Барт даёт более развёрнутое определение дискурса: «любой конечный отрезок речи, единый по содержанию, передаваемый и структурирумый ввиду вторичных коммуникативных целей, включаемый в культуру благодаря неязыковым факторам». (*Барт Р.* Лингвистика дискурса / Система Моды. С. 457.)

[4] «Homo significans, человек означивающий, — таким должен быть новый человек, которого ищет структурализм». (*Барт Р.* Структурализм как деятельность. Пер. А. Н. Безменовой / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 259.)

В начале 1970-х гг. в творчестве Барта происходит методологический поворот. В статье «Мифология сегодня» (1971) автор «семиологического проекта» подверг переоценке свою раннюю работу «Мифологии», заявив, что за прошедшие с момента её написания пятнадцать лет изменилась «*наука о чтении*, под взором которой миф, словно животное, долго наблюдаемое в неволе, становится уже *иным объектом*»[4]. Иными словами, изучающая миф семиология сама стала частью мифа: «ныне любой студент умеет разоблачить буржуазность или мелкобуржуазность той или иной формы..., — говорит Барт с изрядной долей самоиронии, — иначе говоря, сложилась своя мифологическая эндокса — разоблачение, демистификация

---

[1] *Барт Р.* Смерть автора. С. 388.

[2] «Читатель, — говорит Барт, — это то пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении, только предназначение это не личный адрес; читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст». (Там же. С. 390.) Идею Барта подхватила его ученица Ю. Кристева. «Поскольку собеседником субъекта является текст, — писала она, — сам субъект также оказывается текстом; так возникает личностно-безличная поэзия, из которой вместе с субъектом-личностью изгоняются психологический субъект, описание страстей, не увенчанное нравственным выводом, феномен, случайность». (*Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. С. 200–201.)

[3] Эта позиция, согласно которой автор полностью устранялся из текста, а этот последний оказывался неконтролируемым пространством языковой игры, в литературной критике и литературоведении конца 1960-х гг. была едва ли не общепринятой. Однако в наше время лишь немногие мыслители придерживаются подобных взглядов. В ходе работы парижского коллоквиума «Как обстоят дела в теории литературы?» (28–29 мая 1999 г.) одним из ведущих теоретических направлений оказалась «генетическая критика» — продукт компромисса между структурализмом и герменевтикой (на коллоквиуме «генетическую критику» представлял Э. Марти). Возвращение герменевтики в литературную теорию означает прежде всего отказ от концепта «смерти автора», выдвинутого Бартом и Фуко. В процессе герменевтического прочтения текста с необходимостью возникает некий предполагаемый автор как виртуальный субъект эстетической деятельности. Литературный текст вновь оказывается ответственным высказыванием некоего определённого лица, вписанного в исторический контекст. Движущийся в том же направлении А. Компаньон в своём «Демоне теории» (*Compagnon A.* Le démon de la théorie: (Littérature et sens commun). P., 1998.) показывает, что историко-литературное исследование текста должно основываться на предположении единства авторской интенции. На коллоквиуме в мае 1999 г. против лозунга «смерти автора» активно высказывались М. Бюффа, А. Виала и Ж.-Л. Диаз (*Diaz J.-L.* La question de l'auteur // Textuel. 1984. № 15.), назвавший идею «смерти автора» «лжедемократией чтения».

[4] *Барт Р.* Мифология сегодня // Система Моды. С. 475.

(или демифизация) сами превратились в дискурс, корпус фраз, катехистическое высказывание...», так что теперь нужно уже не разоблачать мифы, а «раскачивать» сам знак как таковой — не выявлять латентный смысл высказывания, но расщеплять репрезентацию смысла высказывания как таковую, не заменять или очищать символы, а подвергать критике символическое как таковое. Так рождается новая программа Барта — программа исследования интертекстуальности: «не просто *перевёртывать* (или *исправлять*) мифическое сообщение, выворачивая его с изнанки налицо, денотацией вниз и коннотацией вверх, природой наружу и классовым интересом в глубину, — но изменять сам объект, порождать новый объект, которым займётся новая наука...»[1]. В это же время и Фуко подвергает переоценке свои ранние работы и говорит (впервые эта идея оформляется в лекции «Ницше, Фрейд, Маркс») о необходимости распространить критику на сами критические исследования.

Человеческое знание, считает Барт, может участвовать в становлении мира лишь через ряд сменяющих друг друга метаязыков, каждый из которых отчуждается определившим его моментом.[2] Поэтому научные исследования всегда находятся как бы в подвешенном состоянии: любая аналитическая система в свою очередь становится объектом анализа в рамках системы более высокого уровня. Так что «семиолог — это тот, кто, именуя и понимая окружающий мир, в тех же самых терминах выражает и свою грядущую смерть»[3].

Структуралисту надлежит стать «писателем», — заявляет Барт. Это позволит переосмыслить отношения субъективности и объективности. Если, как требует позитивизм, учёный самоустраняется из исследования ради «объективности», оказывается, что устраняется только «личность» (переживания, биография и т. п.), но не субъект: «субъект... обретает себя именно в акте самоустранения, которому он демонстративно подвергает свою личность»[4]. На уровне дискурса такая «объективность» оказывается одной из форм лакановского «воображаемого». Защититься от проникновения «воображаемого» в исследовательский опыт можно только в письме, которое одно способно рассеять «неискренность» любого языка. Только письмо способно сокрушить утверждаемые наукой теологические представления, отвергнуть «террор отеческого авторитета», который несут в себе сомнительные «истины» содержательных посылок и умозаключений, открыть для исследования «всё пространство языка, со всеми его нарушениями логики, смешениями кодов, их взаимопереходами, диалогом, взаимным пародированием...»[1]. Таким образом, движение «от науки к литературе» представляет собой, помимо прочего, освобождение от христианского понятия «грех» (ценности, с точки зрения христианской доктрины, достигаются трудом и страданием) к барочному «удовольствию» (Plaisir) (в эротическом значении) от текста.

---

[1] Там же. С. 477.

[2] *Барт Р.* Система Моды. С. 327.

[3] Там же. С. 328.

[4] *Барт Р.* От науки к литературе. Пер. С. Н. Зенкина / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 380.

Невозможность построить жизнь за пределами некоего бесконечного текста Барт называет интертекстом. В этой интертекстуальности исчезает личность. Обрести себя можно только через обретение «тела-наслаждения»: «я обретаю не свою "субъективность", а свою "индивидуальность" — фактор, определяющий отграниченность моего тела от всех прочих тел и позволяющий ему испытывать чувство страдания или удовольствия: я обретаю своё тело-наслаждение, которое к тому же оказывается и моим историческим субъектом»[2]. Удовольствие не позволяет тексту вернуться к «морали истины», без него даже теория текста может стать очередной философией смысла.

В том же направлении движется как мысль Фуко («Использование удовольствий»), так и сам философ. Его смерть стала буквальной реализацией смерти исследователя, о которой говорил Барт.

Разделение языков в современных обществах обусловлено прежде всего их отношением к Власти. «Объектом, в котором от начала времен гнездится власть, является сама языковая деятельность, или, точнее, ее обязательное выражение — язык».[3] (Здесь Барт максимально сближается с Фуко.) По отношению к Власти Барт предлагает выделять 1) энкратические виды дискурса (языки, возникающие «под сенью Власти») и 2) дискурсы акратические (вырабатываемые вне Власти). Энкратический дискурс нечёток, расплывчат и выглядит как «природный»; таков язык массовой культуры. Акратический дискурс резко отделён от «доксы» (т. е. «парадоксален»), такой язык зиждется на мысли, а не на идеологии. Таковы марксистский, психоаналитический и структуралистский дискурсы. Акратические дискурсы вырабатывают своего рода «оружие» против Власти. Барт выделяет три типа дискурсивного оружия: 1) демонстрация аргументов, приёмов защиты и нападения; 2) фигуры системности, позволяющие изгнать из дискурсивной системы противника (отрицание психоанализа есть форма психического сопротивления, которая входит в ведение психоанализа); 3) сами фразы акратического дискурса, являющиеся угрожающе-императивными. Всё это создаёт очередные фикции, говорит Барт, и только в письме может быть открыто признан фиктивный характер агрессивных видов речи. Западная культура зиждется на разделении двух видов языковой деятельности: 1) «слушание», т. е. деятельность понимания, и 2) «язык желания», т. е. активный отбор воспринимаемого. Этот второй вид деятельности уже представляет собой производительную активность и может противостоять фикциям. Отсюда и вырастает письмо. «Письмо атопично; не отменяя войну языков, но смещая её, оно предвосхищает такую практику чтения и письма, когда предметом обращения в них станет не господство, а желание».[1] К такому письму стремился поздний Фуко: не допрашивать, не исповедовать, не подчиняться никаким кодексам, но реализовать то, что Барт называл «желанием», а сам Фуко — «волей к знанию».

---

[1] Там же. С. 381.

[2] *Барт Р.* Удовольствие от текста Пер. Г. К. Косикова / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 514.

[3] *Барт Р.* Лекция / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 548.

§ 4. Антипсихиатры

> «Нам нужна история явлений, а не просто — больше явлений истории».
>
> Р. Д. Лэйнг, «*Политика переживания*».

В сознании многих читателей и исследователей Фуко часто отождествляется с антипсихиатрическим движением. Его «История безумия» к концу 1960-х гг. стала прочно ассоциироваться с выступлениями против институциализированной психиатрии. На самом деле Фуко, конечно, не примыкал ни к одному из подобных движений, однако признавал близость своих идей к антипсихиатрии. При этом саму «антипсихиатрию», даже с учётом британского опыта, он рассматривал как «то движение, усилиями которого вопрос об истине был возвращён в рамки взаимоотношений безумца и психиатра»[2]. Век антипсихиатрии, утверждал Фуко, начался, когда стало ясно, что Шарко не продуцировал истину болезни, но демонстрировал её подделку[3].

Что же касается разоблачения антипсихиатрией репрессивной и карательной функций медицины, опять-таки, Фуко не нуждался в материале Э. Гофмана или И. Иллича. «Не нужно было дожидаться ни Иллича, ни его последователей [в области] антимедицины, — говорил он в 1974 г., — чтобы узнать, что одна из функций медицины состоит в том, чтобы убивать.

---

[1] *Барт Р.* Война языков. Пер. С. Н. Зенкина // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 540.

[2] *Фуко М.* Психиатрическая власть. С. 163. Процитированный нами фрагмент значится в подготовительной рукописи лекции, прочитанной в Коллеж де Франс 12 декабря 1973 г. Во время чтения Фуко выпустил его.

[3] *Foucault M.* Dits et ecrits. T. II. P. 681. (Выступление на коллоквиуме, организованном А. Элленбергером, много писавшим о фальсификации «большого истерического припадка» на «представлениях» Шарко.)

Медицина умаличивает о том, что она всегда убивала и вегда осознавала это»[1]. Фуко не занимается разоблачениями и дистанцируется от поспешных левацких заявлений относительно репрессивности медицины. В частности, именно поэтому он не разделяет убеждения Т. Саса в необходимости деконструировать клинику: либеральная медицина, за которую ратует американский антипсихиатр, несёт в себе все основные структуры медицины XIX в. Впрочем, у Саса Фуко находит то, что созвучно с его собственными исследованиями: анализ практики расследования и допроса, позволяющей квалифицировать индивида как безумца. Но, если Сас считает медицину религией современности, Фуко подчёркивает, что средневековая модель редигиозности опиралась на юридический дискурс, тогда как современная власть медицины зиждется на дискурсе нормы[2].

Сам термин «антипсихиатрия» весьма расплывчат и в литературе служит для обозначения самых различных, порой никак между собой не связанных общественных и профессиональных движений. Под эту рубрику подпадают и итальянские реформаторы психиатрической клиники во главе с Ф. Базалья (считавшим себя последователем Фуко), и испанские и латиноамериканские врачи, экспериментировавшие с формами психиатрического института, и французское движение «Психиатрическая эволюция», и даже Ф. Гваттари, практиковавший деконструкцию пространства клиники[3]. Однако по преимуществу это обозначение применяется к группе британских психиатров, которых занимали «проблемы экзистенциальных предпосылок психического заболевания, онтологического статуса психического заболевания, места безумца в обществе, институализации и деинституализации, методов лечения психического заболевания, подавления личности и функционирования институтов власти, особенностей межличностного взаимодействия, неосознаваемых механизмов образования и функционирования группы и общества, защиты прав психически больных людей и др.»[4]. Термин «антипсихиатрия» впервые предложил в 1967 г. Д. Купер, с которым Фуко неоднократно встречался и который был скорее практиком, нежели теоретиком. Р. Д. Лэйнг, которому удалось вывести движение на уровень философской рефлексии, всегда отрицал свою принадлежность к «антипсихиатрии» — его не устраивала политизированность Купера, утверждавшего, что «всякий бред — это политическая декларация», а «сумасшествие — перманентная революция в жизни каждого из нас». Однако в глазах французских интеллектуалов британская антипсихиатрия ассоциировалась прежде всего с именем Лэйнга, возможно, не в последнюю очередь благодаря интересу Лэйнга к французскому экзистенциализму и континентальной философии, его англоязычным коллегам вообще-то не свойственному.

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II. 1976–1988. P. 44.

[2] *Foucault M.* L'Extension sociale de la norme // Politique hebdo 212. 1976. Mars. P. 14–16.

[3] См.: *Дьяков А. В.* Феликс Гваттари: (Шизоанализ и производство субъективности). С. 6–9.

[4] *Власова О. А.* Антипсихиатрия: становление и развитие. С. 7.

Лэйнг восхищался книгами Фуко. Он был редактором «Безумия и цивилизации», сокращённого английского перевода «Истории безумия». Однако сам он говорил, что непосредственное влияние Фуко можно обнаружить лишь в его книге «Голос опыта»[1], там, где он говорит о паноптизме. Впервые они встретились в ноябре 1975 г.; вторая встреча состоялась только в 1983-м, незадолго до смерти Фуко. Хотя дружбы они никогда не водили, Фуко испытывал к Лэйнгу симпатию, тогда как с Д. Купером, который в 1980 г. жил в Париже, он не стремился общаться, находя его грубоватым.[2]

Самая известная работа Лэйнга, «Разделённое “Я”», вышла в 1960 г., опередив «Историю безумия» Фуко. Впрочем, молодой Фуко ещё ничего не знал о работе своего британского коллеги, и созвучность этих двух книг можно объяснить лишь общностью исследуемой проблематики и общим интеллектуальным климатом эпохи. Тем не менее, чрезвычайно интересна конгениальность двух мыслителей. Конечно, они двигались разными путями и имели перед собой различные цели, однако обнаруживали одни и те же проблемы и боролись с одними и теми же мифами.

В самом начале «Разделённого “Я”» Лэйнг обозначил основную проблему, с которой ему приходилось иметь дело в клинической практике: «как я могу пойти прямо к пациентам, когда психиатрические термины, находящиеся в моём распоряжении, удерживают пациента на определённом расстоянии от меня? Как показать всеобщие человеческие уместность и значимость состояния пациента, когда слова, которые приходится употреблять, созданы именно для того, чтобы изолировать и ограничивать смысл жизни пациента чисто клинической сущностью?»[3] В то же самое время Фуко занимался изучением медицинской терминологии классической эпохи — всеми этими «дураками», «туповатыми», «простоватыми» и т. п. — и двигался к обнаружению генеалогических истоков современной психиатрической терминологии, отчуждающей и изолирующей «ненормального».

---

[1] См.: *Laing R. D.* The Voice of Experience. N.Y., 1982.

[2] Возможно, Фуко больше интересовали не теоретические работы британских антипсихиатров, а накопленный ими интереснейший клинический материал и эксперименты с властным психиатрическим пространством. Так, например, в своей лекции 14 ноября 1973 г. философ обращается к книге М. Бёрнс и Дж. Берка о «путешествии через безумие»: *Burnes M., Berke J. Mary Burnes.* Two Accounts of a Journey through Madness. Londres: McGillon & Lee, 1971 (скорее всего, Фуко читал французский перевод: *Burnes M., Berke J. Mary Burnes*: Un voyage autour de la folie. Trad. M. Davidovici. P.: Seuil, 1973.).

[3] *Лэнг Р. Д.* Расколотое «Я». СПб.: «Белый Кролик», 1995. С. 8.

Однако, если Фуко интересовала дискурсивная обусловленность клинической терминологии и складывание социальных институтов, Лэйнг, опиравшийся на Сартра «феноменологического» периода, полагал, что рассмотрение специальной терминологии позволит ему обратиться к той реальности, которую утаивают (или разоблачают) слова.

Как и Фуко самого раннего периода, Лэйнг находился под влиянием экзистенциального анализа Бинсвангера и отправную точку всякого исследования человека видел в обращении к его бытию-в-мире, в связи с другими людьми. Шизофреник — это «расколотое» «Я», и традиционная психиатрия дублирует этот раскол вербальным и концептуальным расщеплением. Этого «Шалтая-Болтая», считает Лэйнг, невозможно собрать с помощью расщеплённых в своей двусоставности терминов — «психофизическое», «психосоматическое», «психопатологическое» и т. п. Параллельно и, несомненно, безо всякого влияния со стороны Лэйнга Фуко в «Словах и вещах» обнаружит расколотого «человека» гуманитарных наук — трансцендентально-эмпирическую двойственность.

Общая с Фуко проблематика обнаруживается и в акцентировании Лэйнгом смешения различных типов описания *другого* — как личности и как организма. Действия по отношению к другому как к личности, очевидно, должны отличаться от действий по отношению к нему же как к организму. Смешение этих двух типов описания ведёт к путанице. Фуко вскрывает зловещий характер этой путаницы и её злонамеренность: политика в отношении индивидов, прикрывающаяся гуманизмом, в результате такого смешения превращается в жёсткую *биополитику*, а сообщество личностей — в контролируемое *население*. Впрочем, и Лэйнг не настолько простодушен, чтобы считать это смешение недоразумением. Он подчёркивает, что поведение пациента есть в значительной мере функция поведения психиатра, причём и то, и другое развиваются в едином поведенческом поле. «Стандартный психически ненормальный пациент есть функция стандартного психиатра и стандартной психбольницы».[1]

Общей для Фуко и Лэйнга является и мысль о том, что нормальность и ненормальность определяются сходством или несходством двух людей, один из которых является нормальным с точки зрения большинства. «Психически больной», говорит Лэйнг, это обозначение, которое мы даём человеку при нарушении коммуникации с ним. Именно из-за межличностного разобщения врачи берут на анализ мочу или всматриваются в электроэнцефалограмму. Фуко высказывает ту же самую мысль: «ненормальный» — это тот, чей дискурс отличается от общепринятого дискурса, тот, чья речь звучит как «безумие» для «разумного», т. е. вписанного в рациональный дискурс, большинства.

Ещё один аспект осмысления безумия у Фуко, предвосхищённый Лэйнгом, — «антигегельянство» шизофреника, не желающего быть отождествлённым с действием как всеобщим. Индивид, говорит Лэйнг, никогда не есть то, что о нём можно сказать, он всегда остаётся «непостижимым, уклончивым, трансцендентным»[1]. Как позже говорил Фуко, индивид всегда сопротивляется субъективации в соответствии с предписываемым каноном. «“Он”, его “я” есть бесконечные возможности, способности или намерения», — пишет Лэйнг.[2] А поздний Фуко будет говорить об «эстетике существования» как о «делании себя», как о сингулярной субъективации.

---

[1] Там же. С. 20.

Шизофреник, говорит Лэйнг, «непостижим», поскольку все его переживания структурированы способом, радикально отличающимся от «нормального». Более того, формальные элементы речи у него упорядочены необычным способом: там, где мы воспринимаем связи как само собой разумеющиеся, для шизофреника существуют непреодолимые разрывы. Аналогичным образом Фуко будет говорить о дискурсивности как об основном препятствии в понимании безумия, препятствии, которое само и конституирует безумие. Впрочем, эта мысль очень близка к лакановской.

«...Мы, как врачи, не должны забывать, что происходящее за наложенными на нас самими собой барьерами может очень сильно изменять модели, выработанные внутри пределов нашего клинического межличностного микрокосма», — пишет Лэйнг.[3] Это убеждение разделяет и Фуко, полагающий, что медицинское знание никогда не существовало изолированно, и что все стратегии медицины следует объяснять не похвальным стремлением помочь больному, а их происхождением и функцией в обществе.

Эта установка становится основной в «Политике переживания» (1967) — откровенно сартрианской книге, в которой Лэйнг разрабатывал «социальную феноменологию» как науку о «моём собственном» переживании и переживании «других». Здесь британский антипсихиатр заявил о том, что ищет не теории, а переживание как источник теорий. Но, несмотря на всё сартрианство, Лэйнг задавал вопрос, звучащий совершенно как у Фуко: прежде, чем спрашивать «что такое взаимодействие личностей?», следует спросить, возможны ли личностные взаимоотношения, и возможны ли личности в настоящее время. Таким же образом Фуко вместо вопроса «что такое субъект?» вопрошает: «как возможен субъект?» и «что значит быть субъектом в настоящее время?». Собственно, эти вопросы и приняли за пресловутую «смерть субъекта». Личностное переживание, пишет Лэйнг, преобразует вселенную в поле намерений и действий. Формирующаяся в этом пространстве личность есть то, посредством чего переживается объект.[1] Лэйнг заново осмысляет проблему психиатрической терминологии и заявляет, что выбор синтаксиса и словаря представляют собой политические поступки, определяющие и ограничивающие тот способ, которым будут переживаться «факты». В некотором смысле «факты» даже создаются этим выбором.[2] Едва ли на момент выхода «Политики переживания» Лэйнг успел прочесть «Слова и вещи», и тем удивительнее сходство его представления о поле формирования личности с представлением о пространстве субъективации у Фуко. Впрочем, у обоих мыслителей был общий источник вдохновения — работы Бинсвангера.

---

[1] Там же. С. 89.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 195.

Но самым, пожалуй, поразительным совпадением взглядов Фуко и Лэйнга является общность их представлений о трансгрессии как преодолении разрыва между «внешним» и «внутренним». «...Тот факт, что вообще необходимо говорить о внешнем и внутреннем, — пишет Лэйнг, — предполагает, что уже произошёл некий исторически обусловленный раскол и внутреннее уже лишено сущности, а внешнее — значения».[3] Лэйнг предлагает вместо «церемонии деградации психиатрического обследования» подготовить для потенциального шизофреника «церемонию инициации», позволяющую индивиду погрузиться во внутренние пространство и время и вернуться назад при помощи тех, кто там уже побывал. Это движение Фуко описывает в своих работах о Батае и Русселе: трансгрессия — это опыт выхождения за пределы себя как субъекта, инициирующий новый процесс субъективизации.

Личность, проходящая через это трансцендентальное переживание, говорит Лэйнг, может рассматриваться как сумасшедшая. Однако быть сумасшедшим — не обязательно быть больным. В западной культуре эти две категории смешиваются: если индивид — сумасшедший (что бы это ни значило), предполагается, что он болен (что бы это ни значило). Фуко также пытался развести категории сумасшествия и болезни, но сделать это так чётко, как Лэйнг, ему не удалось. Между тем, эта мысль имплицитно присутствует во всех сочинениях Фуко, так или иначе затрагивающих проблему безумия и патологии. Патологизация общества — политический процесс, ничего общего не имеющий с опытом трансгрессии, вернее, пытающийся его подавить и объявить противозаконным, но не способный устранить его окончательно. В этом смысле Фуко и говорит о «голосе безумия», прорывающемся сквозь принуждение к молчанию, накладываемое на него рационализмом, самым действенным орудием которого является патологизация.

---

[1] «Я переживаю самого себя, опознаваемого как Рональда Лэйнга самим собой и другими, как переживаемого другими и находящегося под воздействием других, которые относятся к той личности, которую я называю “мной”, как к “тебе” или к “нему”, или группируют вместе как “одного из нас”, или “одного из них”, или “одного из вас”». (*Лэйнг Р. Д.* Политика переживания / Расколотое «Я». С. 229.)

[2] Там же. С. 257.

[3] Там же. С. 304.

Если антипсихиатры тяготели к выработке утопических проектов и направляли свои усилия на создание зон, свободных от психиатрического насилия, то Фуко эта сторона критики психиатрического института никогда не интересовала. «В то время как для других критиков существующий мир оставляет возможность для освобождённой психиатрии — “моральная наука” Саса для жизненных проблем невротиков или экзистенциальная терапия Лэйнга для шизофрении, — свободной от обманов и принуждения ортодоксальной медицинской традиции, в психиатрическом универсуме Фуко такого убежища нет», — пишет П. Сэджвик.[1] Критика психиатрического института для Фуко означала его археологическое исследование: вскрыв истоки и генезис психиатрии, не очаровываясь внешней функциональностью, Фуко не питал иллюзий относительно того, что изначально репрессивный институт позволит существовать каким-либо оазисам психиатрической свободы. Более того, само понятие психиатрического освобождения вызывало у него скепсис — несмотря на то, что он приветствовал реформы Базалья и эксперименты Лэйнга.

Безумие как таковое, безумие в экзистенциально-феноменологическом смысле Фуко никогда не интересовало. Предметом его исследований было то, как и почему складывается дискурс, объявляющий тех или иных индивидов безумными, и то, каким образом разум узнаёт себя в неразумии. То общее, что связывает его с антипсихиатрами, и прежде всего — с Лэйнгом, сводится к тому, что «и для Лэйнга, и для Фуко безумие — это инструмент познания человека и социальной реальности»[2]. Если Лэйнг продолжает традицию экзистенциального анализа и, опираясь на феноменологический метод исследования, стремится обнажить безумие как оно есть, редуцировав языки описания, применяемые в психиатрии и скрывающие «истину безумия», то для Фуко открытие «истины безумия» заключается совсем в другом. Можно сказать, что его «метод» в данном случае представляет собой выворачивание феноменологии наизнанку: реальность безумия для него фундирована не в экзистенциальных переживаниях шизофреника, ибо эта последняя сама укоренена в истории (вспомним об «исторических априори»), а потому место феноменологической редукции у него занимает археология, заключающая в скобки не психиатрический дискурс (этот дискурс, напротив, Фуко стремится проявить во всей его чистоте), но алиби функциональности и «полезности», против которых Лэйнг, особенно поздний, ничуть не возражал. Поэтому критика психиатрического института у Фуко оказывается более радикальной, и её разрушительный эффект более значителен, чем у британских антипсихиатров.

---

[1] *Sedgwick P.* Psycho Politics. P. 21.

[2] *Власова О. А.* Голос безумия в работах Рональда Лэйнга и Мишеля Фуко // Компаративистский анализ общечеловеческого и национального в философии: (Материалы Всероссийской конференции). Под ред. А. С. Колесникова. СПб.: «Роза мира», 2006. С. 153.

§ 5. Лакан

Фуко никогда не был открытым лаканистом. Он признавал, что всё, что ему «удалось понять» в произведениях Лакана, пошло ему на пользу, но читал он слишком мало. Лакан не принадлежал к мыслителям-«писателям»; будучи интеллектуалом сократовского типа, своё учение он излагал преимущественно в устной форме, а потому для ознакомления с ним необходимо было ходить на его семинары. В юности Фуко бывал на этих семинарах, но, уехав в Швецию, упустил время, когда Лакан излагал основы своей концепции. Тем не менее, в «Словах и вещах» и более поздних книгах влияние Лакана (или лаканизма) вполне очевидно. Кроме того, надо помнить о том, что французские интеллектуалы вообще воспринимают фрейдизм во многом через лакановские очки. В этом отношении весьма показателен диалог Фуко с зятем Лакана Ж.-А. Миллером:

> **Ж.-А. Миллер:** ...Ты говоришь: психоанализ. Ты намекаешь на то, что можно было было бы сказать: Лакан, не так ли?
>
> **М. Фуко:** Я бы сказал: Фрейд и Лакан. Другими словами, здесь важны не «Три очерка о сексуальности», но «Толкование сновидений».
>
> **Ж.-А. Миллер**: Это не теория развития, но логика означающего.
>
> **М. Фуко**: Это не теория развития, не сесксуальная тайна, скрывающаяся за неврозами и психозами, это логика бессознательного...
>
> **Ж.-А. Миллер**: Противопоставление сексуальности и бессознательного — совершенно лаканистское. Впрочем, согласно одной из аксиом этой логики, сексуального раппорта не существует.
>
> **М. Фуко**: Я не знал, что существует такая аксиома.[1]

Лакан всегда декларировал свою приверженность идеям Фрейда и утверждал, что занимается ничем иным, как «правильной» интерпретацией учения основателя психоанализа. «Я — тот, кто прочитал Фрейда»[2], — так он определял своё место в истории гуманитарной науки. Несмотря на подобные заявления, Лакан предпринял радикальную ревизию фрейдизма, дебиологизировал его и сместил исследовательский акцент в область языка. «Значение Лакана как раз в том, — говорил Фуко, — что он показал, как через дискурс больного и через симптомы его невроза говорят именно структуры, сама система языка — а не субъект... Как если бы до любого человеческого существования уже имелось некое знание, некая система, которую мы переоткрываем...»[1] И в этом свете, действительно, Лакан предстаёт большим фрейдистом, чем сам Фрейд.

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P. 315.

[2] *Daix P.* Entretien avec Jacques Lacan // Lettres françaises. 1966. № 1159, 1–7 déc. P. 1.

Лакан стремился создать свою школу как орудие борьбы с «технологическим» психоанализом и как связующее звено между теорией и практикой. Такая программа всегда занимала и Фуко, который в 1981 г. говорил: «Он хотел избавить психоанализ от представлявшегося ему опасным соседства с медициной и медицинскими институциями. Он искал не процесс нормализации поведения, но теорию субъекта»[2]. Вокруг Лакана группировались мятежно настроенные интеллигенты, видя в нём глашатая революционных идей. Сам Лакан вдохновлялся идеями Мао Цзе Дуна и китайской Культурной революцией. При этом не стоит забывать, что Лакан, по словам его биографа Э. Рудинеско, никогда не был коммунистом, никогда не ставил своей подписи под каким-либо воззванием и никогда даже не делал вида, что верит в идею освобождения человечества: «Его нежелание быть ангажированным в каком-либо политическом движении естественным образом проистекало из его ненависти к власти как идее: гипнотической власти диктаторов, власти-влиянию учителей, манипулирующей власти тиранов».[3] Нет ничего удивительного в том, что Фуко, также боровшийся с эссенциалистским пониманием власти, пригласил Лакана в «революционный» Венсеннский университет. Многие авторы[4] отмечают огромную роль лакановского учения в майских событиях 1968 г.: революционные лозунги «овладение речью» и «воображение у власти» носили несомненно лаканистский характер. В Латинской Америке учение Лакана, рассматриваемое как революционная теория раскрепощения слова, также имело большой успех.

Лакан не был «чистым» философом, его суждения основываются на психоаналитическом опыте (начав свою деятельность как практикующий врач, в последствии он оставил врачебную практику). При этом, однако, он испытал значительное влияние Спинозы и (в меньшей степени) Декарта, а также современных ему философов — Э. Гуссерля, М. Хайдеггера (с которым Лакана связывала дружба) и М. Мерло-Понти. Кроме того, очень важным для него оказалось гегелевское учение об отчуждении духа, с которым он познакомился на семинарах А. Кожева (племянника В. Х. Кандинского, одного из открывателей синдрома Кандинского — Клерамбо, с изучения которого началась карьера Лакана). Познакомившись в 1949 г. с книгой «Элементарные структуры родства» и её автором К. Леви-Стросом, Лакан заинтересовался структурализмом. Если «ранний» Лакан был близок к феноменологии с её антисциентизмом и установкой на интуитивное постижение объекта, то Лакан «поздний» обратился к проблемам языка и структуралистской интерпретации проявлений бессознательного. Впрочем, некоторое время спустя, как вспоминает А. Грин[1], Лакан разочаровался в идеях Леви-Строса, к тому же, его общение с Н. Хомским оказалось бесплодным, а лингвисты не приняли его идеи. Поэтому лингвистика, которая в начале 1950-х представлялась ему важнейшей из наук, стала для него «лингвистерией». Такой же путь в отношениях с лингвистикой проделал и Фуко, а беседа на телевидении с Хомским ясно показала ему, что можно быть блестящим и передовым лингвистом и при этом продолжать верить рационалистическим буржуазным мифам.

---

[1] Цит. по: *Фуко М.* Воля к истине. С. 354–355.

[2] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P. 1023.

[3] *Рудинеско Э.* Жак Лакан. С. 209.

[4] См., например: *Turkle Sh.* La France freudienne. P., 1982.

К Лакану, как и к Фуко, применимы слова Лиотара: «философия сопротивляется психоанализу. Она забралась в сети очевидной истины, которая гарантирует ей прозрачную жизнь. Анализ вызывает её в трибунал неясности, которая сопротивляется пониманию и разуму, в трибунал необоснованной и непрекращающейся тревоги, неизлечимой никаким философским утешением-consolatio. Однако этот страх, этот противоречивый аффект, страдание и наслаждение, страдание, вызываемое наслаждением, является, пожалуй, основной движущей силой философии, её excitatio, рекуррентной причиной акта философствования»[2]. Сопротивляясь фрейдовскому психоанализу, почти ничего не написавший Лакан стал одной из ключевых фигур французской философии второй половины XX в. Не будем забывать, что успех Лакана у интеллектуалов объясняется не только и не столько блеском его теоретических выкладок, но и обаянием личности этого психоаналитика-аристократа и изысканностью его языка. Лакан покорил (некоторые авторы говорят даже «соблазнил») французских интеллектуалов своей изысканностью, которой недоставало фрейдизму.[3]

---

[1] Against Lacanism. A conversation of André Green with Sergio Benvenuto (Paris, 17.5.94) // Journal of European Psychoanalysis. Fall 1995-Winter 1996. № 2.

[2] *Лиотар Ж.-Ф.* Эмма. Пер. Л. Семеновой под ред. М. Маяцкого // Логос. 1999. № 5. С. 93.

[3] Р. Мажор вспоминает: «Я был озадачен Лаканом. Говорили, что в молодости его часто видели во время прогулки читающим Аристофана на греческом. Подобно афинскому поэту, он, даже сохраняя молчание, казался корифеем в своей области знания; а когда он говорил, его ироническая серьёзность приводила в конфуз почтительно невежественную аудиторию. Его манера одеваться, как и манера его речи, объединяла аскетизм и сибаритство... Кроме того, его язык нёс отпечатки как надменного синтаксиса Бретона и теоретической прозы Малларме, так и "максим" Ларошфуко...». (*Мажор Р.* Лакан как психиатр, или: Как не сойти с ума (*Фрагменты*). Пер. А. В. Дьякова // Философско-антропологические исследования. 2006. Вып. 1. С. 243.)

Лакан представлял себе психоанализ не как медицинскую теорию и практику, но как опыт межличностного общения. Недаром его концепция стала популярной прежде всего в художественной и литературной среде, а его диссертация «О паранойяльном психозе в его отношении к личности» (1932) была опубликована не в специальном издании, а в журнале сюрреалистов «Минотавр». И это неудивительно: во Франции психоанализ добился признания не через медицинское сообщество, но через сюрреализм. Кроме того, это соответствовало позиции самого Лакана, утверждающего, что человек — существо внеприродное, детерминирующие его силы лежат в сфере культуры, а его влечения являются символическими культурными образованиями. Именно эта дебиологизация была чрезвычайно близка Фуко, неизменно выступавшему против «природности» как алиби эссенциализма.

В концепции Лакана фрейдистская теория была существенным образом трансформирована в соответствии с манифестацией приоритета языкового сознания. Так, если по Фрейду человеческое сознание представляет собой сознание биологического существа, то Лакан это сознание дебиологизировал, считая, что только язык конституирует человека как субъекта. Хотя Фуко и не был в такой же мере верен хайдеггерианству, он разделял убеждение в приоритетной важности языка как «дома бытия». Биология, полагает Лакан, преломляется для нас через язык, поэтому не имеет смысла говорить о каком-то теле, предшествующем языку. Так же Фуко говорит о биологии не как о раз и навсегда данной реальности, но как о модификации дискурса.

Бессознательное у Лакана имеет отношение не к биологической потребности, а к культуре и социализации. Поэтому оно не хаотично, как считал Фрейд, а упорядочено и структурировано как язык. Таким образом, с точки зрения Лакана, психоаналитик должен быть прежде всего исследователем и практиком языка бессознательного, лингвистом. «...По ту сторону речи, в бессознательном, — говорил он в 1957 г., — психоаналитический опыт обнаруживает цельную языковую культуру. Мы предупреждаем тем самым, что представление о бессознательном как некоем седалище инстинктов, возможно, придётся пересмотреть».[1] Фрейд, говоря об Эдиповом комплексе, имел в виду отношение к биологическому отцу; Лакан же говорит об «имени отца», полагая, что символ имени отца имеет значение закона. Это — «патернальное означающее», выступающее главным организующим принципом символического порядка индивида, а также и мира, поскольку «мир слов создаёт мир вещей» (вспомним «слова и вещи» Фуко). Да и сама субъективность здесь выступает как деятельность означающей системы, которая первична по отношению к индивиду. Именно в этом смысле поздний Фуко говорил о «пастырской власти» иудеохристианства, дожившей до XIX в.

---

[1] *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. Пер. А. К. Черноглазова // Московский психотерапевтический журнал. 1996. № 1. С. 26.

Человек, по Лакану, не существует вне языка. Лакановский субъект ничего общего не имеет с картезианским. «...Субъект Лакана, — пишет Д. Мэйси, — одновременно лингвистическая сущность и субъект подчинения (или произведённый подчинением) закону символического...»[1] Язык, по Лакану, — не надстройка над физико-химической системой мозга, но самостоятельное живое существо; Лакан даже вводит неологизм «parlêtre» — «словщество» в переводе А. А. Леонтьева.[2] Если Соссюр предполагал возможность нашей внешней по отношению к языку позиции, то Лакан утверждал, что мы погружены в язык, наша субъективность имманентна языку, и выйти за его пределы мы не можем. Вполне в соссюровском духе французский психоаналитик говорил: «Система языка нигде, в каком бы пункте вы её не взяли, не становится перстом, указывающим на определённую точку реальности; сеть языка, взятого как целое, накрывает всю реальность в её совокупности».[3] Бессознательное также имеет языковую структуру: «В основе своей бессознательное структурировано, сплетено, опутано, соткано языком».[4] Поэтому «работа сновидения следует законам означающего». Это означает, что болезнь зашифрована в языке, и в языке же осуществляется лечение. Фуко приходит к тому же убеждению, двигаясь другим путём: оба они, по выражению Фуко, — «счастливые позитивисты», рассматривающие совокупности вербальных реализаций на уровне высказываний и характеризующей их формы позитивности.

В системе Лакана образы, всплывающие из бессознательного, нерепрезентативны, т. е. это такое означающее, которому не соответствует никакое означаемое: «смысл “настаивает” на себе именно в цепи означающих, и ни один из отдельных элементов этой цепи не “состоит” при этом в значении, которое он в момент речи способен принять»[5]. Такое означающее Лакан назвал «скользящим». Проблема, которую пытается разрешить Лакан, сводится к вопросу о том, «тождествен ли я, когда я говорю о себе, тому, о ком я говорю?»[1]. Игра означающими между метонимией и метафорой разыгрывается там, где нет «я», поскольку это «я» не в состоянии определить своё место в этой игре. Поэтому Лакан говорит: я мыслю там, где меня нет, следовательно, я есть там, где я не мыслю. «А правильно будет сказать вот так: “Я не есмь там, где я игрушка моей мысли; о том, что я есмь, я мыслю там, где я и не думаю мыслить”»[2]. Поэтому объектом психоанализа должна стать непосредственная данность, в которой бессознательное говорит нерепрезентирующим языком. Таков «голос безумия», к которому прислушивается Фуко.

---

[1] *Мэйси Д.* О субъекте у Лакана. Пер. С. Кривошеина // Логос. 1999. № 5. С. 66. См. также: *McSwite O. C.* Jacques Lacan and the theory of the human subject // American Behavioral Scientist. 1997. Vol. 41. № 1. P. 43–63.

[2] *Леонтьев А. А.* Методологические альтернативы психологии бессознательного // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Под ред. А. С. Прангишвили. Т. IV. Тбилиси, 1985. С. 200.

[3] *Лакан Ж.* Психоз и Другой. Пер. А. К. Черноглазова // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб., 2000. С. 206.

[4] *Лакан Ж.* О бессмыслице и структуре Бога. Пер. А. К. Черноглазова // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб., 2000. С. 219.

[5] *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. 33.

Слушая бред безумца, Лакан стремился не поставить диагноз (т. е. «перевести» речь безумия на язык «нормальности»), но понять его внутреннюю логику. Выражаясь лакановским языком, можно сказать, что «французский Фрейд» работает не с объектом (симптомом, болезнью), но с субъектом. Таким образом, Лакан далёк не только от психоанализа, но и от психотерапии, которая стремится уничтожить болезнь вместе с её симптомами. Лакана заботила «нормальность» голоса Другого, который говорит любым человеком («нами говорят»), а не приспосабливание безумца к обществу.[3]

Но самым, пожалуй, важным аспектом учения Лакана, оказавшим влияние на всё поколение Фуко, было его понимание Другого и власти. К проблеме власти Лакан совершенно органично пришёл через психоанализ, размышляя об отношениях между пациентом и аналитиком. Далёкий от психоанализа П. де Ман прозорливо сформулировал этот весьма беспокойный для лакановской практики вопрос: «кто кому должен подчиняться?»[4].

Лакан утверждает, что личность представляет собой психический синтез, совокупность отношений с окружающими. Истина об этой личности выражается в паранойяльном психозе. В 1975 г. Лакан заявил: паранойяльный психоз и личность — по сути, одно и то же. Нормальность, по логике Лакана, — верх психопатологии, поскольку лечению она не подлежит. Это утверждение лежит в русле лакановской мысли о дробности элементов бессознательного, проявляющих себя в симптоматике паранойяльного психоза. «...Собственное Я структурировано точно так же, как симптом. Внутри субъекта оно представляет всего-навсего привилегированный симптом».[5] С этим связано и положение Лакана о том, что влечения всегда имеют частичный характер и никогда не интегрируются в единое целое. Оральное и анальное влечения связаны с «потребностью», а зрительное и голосовое — с «желанием» (désir). «Желание» — это всегда уже желание Другого, которого Лакан называет «объект *а*» (от фр. autre — другой). Этот последний несимволизирован, его невозможно представить себе, и эта его непредставимость заставляет его функционировать как нехватку бытия.

---

[1] Там же. С. 45.

[2] Там же. С. 46.

[3] Р. Мажор вспоминает, как однажды Лакан, выслушивая в течение часа монотонный бред безумца, заявил: «Он совершенно нормален». (*Мажор Р.* Лакан как психиатр. С. 245.)

[4] *Ман П., де.* Критика и кризис / Слепота и прозрение. Пер. Е. В. Малышкина. СПб., 2002. С. 21.

[5] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. I. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). Пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова (Приложения). М., 1998. С. 24.

Концепт «потребности» Лакан выработал под влиянием лекций А. Кожева о Гегеле.[1] Гегель утверждал, что, желая какую-либо вещь, человек поглощается ею до полного самозабвения, так что его речь становится предметной, и из неё исчезает слово «я». Эта «вещь», поглощающая личность человека, есть «желание». Но именно «желание» пробуждает самосознание человека, ведь именно осознавая своё желание человек с необходимостью начинает осознавать самого себя. «Я», ощущая свою онтологическую неполноту, обретает содержание, удовлетворяя своё «желание» посредством трансформации объекта «желания». Так, удовлетворяя голод, «я» поедает пищу, «убивая» её и тем самым обретает позитивное содержание как «я, поедающее бутерброд». В то же время, поскольку в этом процессе бутерброд «умирает», «я» так и не обретает полноты бытия, а «желание» остаётся неудовлетворённым. При этом именно желание есть то, что побуждает человека быть, и то, что позволяет нам иметь о нём какой-то опыт. Фуко называл такое желание сперва «волей», а позже — «заботой о себе».

«...Собственное я человека (moi), — говорил Лакан, — это другое, и... первоначально субъект тяготеет скорее к форме другого, нежели к обнаружению своей собственной склонности. Первоначально он представляет собой хаотический набор желаний..., и первый синтез ego — это обязательно alter ego, ego отчуждённое».[2] Таким образом, Лакан не приемлет эмпирическое представление об ego как о фиксированной целостной сущности с нейрофизиологической детерминацией. Субъект Лакана — не мыслящий, но говорящий. «Лингвистический» субъект Лакана представляет собой прямую противоположность субъекту картезианскому. Это бессознательный субъект речи, которому не предшествует никакая целостность сознания. «...Символ с самого начала заявляет о себе убийством вещи, и смертью этой увековечивается в субъекте его желание»[3]. Человеческое «Я» может обрести целостность, только будучи выражено через Другое, а это-то и невозможно. Следовательно, не существует целостного и стабильного «Я». Вместе с тем, происходит постоянный синтез «Я» как серия идентификаций со «своим собственным образом». Так что «свой собственный образ» оказывается выстроен за пределами «Я».

---

[1] Ж. Ипполит утверждал даже, что тезис о «стадии зеркала» следует возводить к Гегелю, а не к клиническим протоколам Лакана. (*Hyppolite J.* «La Phenomänologie» de Hegel et la pensée française contemporaine: (Figures de la pencée philisophique). P., 1971.)

[2] *Лакан Ж.* Психоз и другой. С. 213.

[3] *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе: (Доклад на Римском Конгрессе, читанный в Институте психологии Римского Университета 26 и 27 сентября 1953 года). Пер. А. К. Черноглазова. М., 1995. 89.

«Бессознательное субъекта есть дискурс другого (l'autre)»[1], — говорил Лакан в 1953 г. Бессознательное — это и есть речь Другого, т. е. «Отца». Лакан начал говорить о «другом» уже в 1930-е гг., но к 1955 г. эта инстанция удваивается, так что Лакан начинает различать «Другого» (Autre — в плане символического — образ собственного «Я») и «другого» (autre — в плане воображаемого — образ других людей). «Сказав в своё время, что бессознательное есть дискурс Другого, с заглавного «Д» (*l'Autre — А.Д.*), — пояснял Лакан в 1957 г., — я хотел указать на то потустороннее, где признание желания сплетается с желанием признания».[2] Психоаналитик, по Лакану, должен занять место «Другого», установление связи с «Другим» определяет окончание анализа. Язык всегда принадлежит «Другому», утверждает Лакан, а «измерение истины возникает с появлением языка».[3]

Лакан начал свою деятельность как «философствующий психиатр»[4], а в дни его юности в интеллектуальном климате Франции господствующее положение занимали феноменология и экзистенциализм. Поэтому неудивительно, что изначальную расколотость субъекта, наблюдаемую в «стадии зеркала», ранний Лакан описывал в терминах экзистенциализма Ж.-П. Сартра как «изначальную нехватку» человеческой реальности, или же употребляя хайдеггеровский термин «зияние». Поздний Лакан заговорил языком структурализма. Однако было бы не совсем верным считать, что поздний Лакан совершенно отошёл от феноменологической традиции. Психоаналитик у Лакана, замещая Другого, символизирует смерть, инициируя становление пациента как «бытия-к-смерти».

Несмотря на признания Фуко в слабом знакомстве с лакановским учением, нельзя не заподозрить его в знакомстве более или менее основательном. Например, в своей лекции, прочитанной 19 декабря 1973 г., он воспроизводит схему «стадии зеркала» при разборе терапевтических приёмов Ф. Лере: «Составляется биографический корпус, сформированный извне — системой семьи, работы, гражданского состояния, медицинского наблюдения. И этот корпус историчности больной должен в конечном итоге признать своим...»[5]. Да и фигура Врача, о которой так много говорит Фуко, выказывает все явные признаки Другого.

---

[1] Там же. С. 35.

[2] *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. С. 52.

[3] Там же.

[4] *Филиппов Л. И.* Принципы и противоречия структурного психоанализа Ж. Лакана // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Под ред. А.С. Прангишвили. Т. I. Тбилиси, 1978. С. 427.

[5] *Фуко М.* Психиатрическая власть. С. 188.

Лакан утверждает языковую природу бессознательного, что позволяет ему заявить о том, что бессознательное есть исходный пункт гуманитарных исследований. Поэтому он становится больше чем психоаналитиком, обращаясь к вопросам онтологии и гносеологии. Традиционная наука обосновывала познавательный процесс через категорию сознания, что вело к антропоморфизму и субъективизму в понимании познания и его объекта. Лакан полагает, что гносеология может быть основана лишь на изучении скрытых языковых структур, предшествующих реальным актам сознания и речи индивида. Язык выступает структурирующим механизмом как для сознания, так и для культуры.

Здесь можно заметить момент расхождения Фуко и Лакана: субъект у Лакана оказывается неисторичным. Никакой общей теории субъекта у него нет, и сам он заявлял, что любая теория субъекта есть «блевотина интуитивистской психологии»[1]. Поэтому можно сказать, что в теории Лакана имеет место «смерть субъекта», по крайней мере, в субъективистском понимании. Во время сеанса психоанализа пациент исчезает как субъект и становится означающим.[2] Очевидный отход позднего Лакана от феноменологических взглядов подчёркивал и Фуко: «Отправляясь от психоанализа, Лакан пролил свет на тот факт, что теория бессознательного несовместима с теорией субъекта (не только в картезианском, но и в феноменологическом понимании этого понятия)»[3].

«Новые философы» Г. Лардро и К. Жамбе усмотрели в теории Лакана культ сильной личности. Поводом для этого стала венсеннская речь Лакана, в которой он заявил студентам, что их революционность представляет собой поиски Мэтра, потому они его и пригласили.

Фуко часто понимают в том смысле, что субъект создаётся дискурсом, что дискурс «сочиняет» субъекта. Классический психоанализ, напротив, склоняется к мысли о том, что субъект несёт в себе определённый дискурс, т. е., в конце концов, порождает его. Позиция Лакана состоит в объединении и преобразовании обеих обозначенных точек зрения. Хотя лакановский субъект и не является хозяином производимых им смыслов, и его высказываниями оперируют безличные дискурсивные системы, он в то же время не является виртуальным лингвистическим конструктом. М. Алкорн[4] очень точно подмечает лакановскую мысль о том, что субъект —

---

[1] *Lacan J.* Écrits. P. 472. В «Римской речи» Лакан с явной издёвкой говорит о «диалектике самосознания», которая, «идя от Сократа к Гегелю, от ироничного предположения реальности всего рационального устремляется к научному суждению, гласящему, что всё реальное рационально». (*Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 62.)

[2] *Lacan J.* Ecrits. P., 1966. P. 835.

[3] Беседа с Мишелем Фуко / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 227.

[4] *Alcorn M. W.* The subject of discourse: (Reding Lacan through (and beyond) Poststructuralist context) // Lacanian theory of discourse: (Subject, structure and society). Ed. M. Bracher. N.Y.; L., 1994. P. 19–45.

гипотетический феномен, и утверждение его присутствия всегда бывает основано на той или иной вере. При этом, если субъект исчезает как «Эго», т. е. то, что контролирует компоненты и функции «Я», остаётся феноменальный характер субъекта как системы самоотчуждённых компонентов. Субъект децентрализован дискурсом, однако тот же самый дискурс движет субъектом. Иными словами, дискурс становится точкой, в которой сфокусированы действия дискурсов. Поэтому говорить о его исчезновении не приходится.

Заканчивая разговор о Лакане, вспомним о лакановской интерпретации трансфера: субъект постоянно оказывает сопротивление интерпретации со стороны аналитика как властной фигуры. Одной из причин, по которым Лакан был исключён из Международной психоаналитической ассоциации, было то, что, стремясь разрушить стратегию сопротивления пациента, рассчитанную на время сеанса, он заканчивал анализ через пять минут после начала, а иногда и сразу после обмена приветствиями. Пациент — не лингвистический конструкт, который так или иначе дан в наблюдении аналитику и может подвергаться всевозможным манипуляциям. Он активно сопротивляется и постоянно меняется ролями с аналитиком, анализируя последнего, который, в свою очередь, становится сопротивляющимся анализу субъектом. Таким образом, в лакановском понимании субъект отнюдь не пассивен, но постоянно проявляет способность к трансформации дискурсивных директив. Субъект структурируется собственной разделённостью, а потому никогда не может стать простым эквивалентом того или иного дискурса как модели организации смыслов. Лакан выражает общую точку зрения левых интеллектуалов своей эпохи, которую во многом разделяют не только Фуко, но и двигавшийся в совсем ином направлении Лэйнг.

§ 6. «Новые философы»

Мы уже говорили о том, что во второй половине 1970-х гг. Фуко некоторое время сотрудничал с т. н. «новыми философами». Несмотря на скоро выявившееся различие в политических убеждениях и теоретических декларациях, он нашёл в них союзников не только по политической практике, но и по критической теории.

Участники движения считали себя более практиками, нежели теоретиками.[1] «Новые философы», как и группа «Tell Quel» с большим энтузиазмом относились к китайской «культурной революции», считая её беспрецедентным по своим масштабам восстанием народных масс против власти. По мнению Лардро, массы могут мыслить стихийно и не нуждаются в интеллектуальной освободительной теории; вся интеллектуальность исходит от самих революционных масс. При революционном подъёме, считает Лардро, решающее значение имеют не теории и организованность масс, а раскованность бессознательного и спонтанное творчество. Самоназвание «новая философия» явилось отражением требований участников движения отринуть устаревшие формы науки и философии, которые давно уже стали репрессивным орудием буржуазии, и «начать всё с нуля». Классическая философия несёт ответственность за господство в западном обществе рациональности, которая лежит в основании подавления человеческой свободы и манипулирования сознанием. Классический рационализм, занимающийся теоретическим оправданием буржуазности, омертвел во всех современных общественных институтах, в науке, культуре и образовании. «Новая философия», утверждал Б.-А. Леви, — это не новая школа со своими лидерами и принципами, а, скорее, «новая волна», смывающая старые традиции.[1]

---

[1] А. Глюксман ещё в 1960-х гг. опубликовал свои сочинения «Рассуждение о войне» (*Glucksmann A.* Le Discours de la guérre. P., 1967.) и «Стратегия и революция во Франции» (*Glucksmann A.* Stratégie et revolution en France. P., 1968.), где излагал теорию «партизанской войны в городах», предлагая перенести на европей-

Основной концепцией «новых философов» стало учение о власти. Бытие, считают они, двойственно, разорвано. Реальность есть 1) индивидуальное бытие и 2) чуждая стихия, враждебная индивидуальности, которая и есть власть, «обобщённый абстрактный символ того, что не есть собственно индивидуально человеческое, хотя присутствие власти может проявляться только в сопряжении её с существованием личности»[2]. Единый и единственный мир есть мир властителя, а свобода возможна только в мире множественности и плюрализма. Власть выступает в виде Логоса, государства, закона. Свобода живёт на «окраине», в мятеже и антирационализме. Поэтому главная проблема философии суть проблема власти. Власть присуща любому обществу, она порождает реальность и вместе с тем является непостижимой и зыбкой сверхреальностью. Власть в действительности есть фантазм, писал Б.-А. Леви. Власть — это нечто необнаруживаемое, неосязаемое, чистое ничто, которое само куёт свою опору. Она противопоставляет реальному свой закон и прокладывает в нём свою собственную необходимость.[3]

В учении о фантазме «новые философы» опирались на идеи Фуко и Лакана. При этом лакановская схема «реальность — фантазм — созна-

---

скую почву методы борьбы, сформировавшиеся в латиноамериканских странах. А Б.-А. Леви в начале 1980-х нелегально проник из Пакистана на территорию Афганистана в составе боевой группы.

[1] *Lévi B.-H.* Les nouveaux philosophes // Les Nouvelles littéraires. 1976. № 2536. 19. VI. P. 15.

[2] *Никитина Л. Г.* «Новая философия» для старого мира. М., 1987. С. 63.

[3] *Lévi B.-H.* La barbarie à visage humain. P. 31.

ние» видоизменилась как «фантазм — сознание», причём первые два момента лакановской схемы слились в один. Реальность, данная сознанию, в «новой философии» рассматривается как сконструированная средствами рационального мышления схема. Эта схема выступает по отношению к сознанию как «закон», организующий и определяющий восприятие. От реального мира при этом остаются только речевые символы, которые сигнализируют о её наличии, и речевая структура, заменяющая объективный порядок вещей и явлений. Жамбе и Лардро утверждали, что нет природы, есть только суждение о ней. Реальное — всего лишь суждение; иными словами, мир есть фантазм.[1] Порядок вещей рассчитан грамматикой и строгим порядком значений.[2] В «новой философии» можно встретить различные именования власти: «князь» (le Prince) у Б.-А. Леви — по аналогии с Н. Макиавелли; «единый» (l'Un) и «тождественный» (le Même) у Жамбе и Лардро — по аналогии с «единым» Парменида; «властители дум» (les Maîtres penseurs) у Глюксмана, который имеет в виду философов, обосновывающих необходимость тотального господства или создающих непререкаемые философские системы — Сократа, Фихте, Гегеля и др. Чаще всего применяется термин «Властитель» (le Maître) — безликий символ могущества. М. Герэн рассматривал Властителя как аналог отцовской фигуры фрейдизма. Индивид испытывает по отношению к нему смешанное чувство любви-ненависти: он желает подражать Властителю и в то же время испытывает страх перед этим монстром.

Главное орудие власти — разум и наука. Разум, отчуждённый от сущностных характеристик человека, становится самостоятельным субстанциональным фактором, в котором проявляется репрессивный характер власти. Это уже не инструмент познания, а средство преобразования социального мира и управления им в соответствии с предписаниями власти. Власть осуществляет своё господство не политическими средствами, а через союз с научным знанием. Этот союз заключается на уровне правящей элиты, а большинству предлагается лишь добровольно уверовать в научные принципы. Философские системы Фихте, Гегеля, Ницше и Маркса, пишет Глюксман, отождествили знание и реальность, что способствовало созданию аппарата духовного господства; государство теперь действует как машина, одухотворённая знанием. «Господство есть знание, а знание — господство».[3] За пределами науки нет никакой объективной реальности.

Вслед за Бартом и Фуко «новые философы» говорят о «смерти человека». Так, Б.-А. Леви писал о своём неверии в человека и утверждал, что человек находится в процессе исчезновения со сцены мысли.[4] Человек —

---

[1] *Jambet Ch., Lardreau G.* Ontologie de la Révolution I. L'Ange. P., 1976. P. 18.

[2] Ibid. P. 50.

[3] *Glucksmann A.* Les maitres penseurs. P. 118.

[4] *Lévi B.-H.* La barbarie à visage humain. P. 225.

это железная маска, надетая на индивида принудительно, причём за этой маской ничего нет, с устранением маски исчезает и само лицо. Концепция «смерти субъекта», развитая Фуко, оказала на «новых философов» огромное влияние; М. Клавель даже объявил Фуко «новым Кантом». Сам Фуко первоначально поддерживал «новую философию» и сотрудничал с А. Глюксманом, но впоследствии разочаровался в его идеях.

«Новые философы» активно использовали современные им структуралистские, экзистенциалистские и альтюссерианские концепции, а их разоблачение тоталитарной природы рационализма по своему духу очень близко к дерридеанской деконструкции. Правда, «новые» отказались от мысли Фуко о множественности источников власти. Но идея о выражении и самоидентификации власти в языке, несомненно, роднит их с Фуко. Сам он признавался, что читал лишь несколько текстов из той обширной литературы, что была произведена «новыми философами». Впрочем, прочитанного им было достаточно для того, чтобы выразить своё несогласие с их пониманием власти. «...Нет ничего более странного для меня, нежели идея господина, навязывающего свой собственный закон», — говорил он в 1978 г.[1]

§ 7. Бодрийяр

Бодрийяр, несмотря на своё маргинальное положение в среде французских интеллектуалов, был одним из самых близких к Фуко мыслителей.[2] Не будет преувеличением сказать, что, несмотря на резкую критику в адрес Фуко, он во многом продолжал его исследовательский проект. При этом он был радикальнее и всегда шёл дальше своего предшественника. Оба они работают, по сути, на одной территории. Вместе с тем, работая на одной территории, Фуко и Бодрийяр действуют совершенно различно. По образному выражению Б.В. Маркова, «Фуко — “клиницист цивилизации” — ставит диагноз смертельной болезни и видит лекарство в возвращении к античной “заботе о себе”. Бодрийар... не выписывает лекарства и не обещает возможности спасения».[3]

Фуко, говорит Бодрийяр, не может уловить «изнутри» своей генеалогии конец власти, так что власть для него продолжает существовать. Учитывая, что это эссе Бодрийяр написал в 1977 г., когда Фуко был ещё жив и полон сил, эти «преждевременные похороны» выглядят по меньшей мере странно. Когда Батай плясал на костях А. Франса, это было хоть как-то оправданно: Франс стал для поколения Батая «змеёй, пережившей свой яд». Сказать в 1977 г. то же самое о Фуко было большой натяжкой. Но прислушаемся к упрёкам Бодрийяра.

---

[1] Беседа с Мишелем Фуко // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 280.

[2] Многие западные исследователи придерживаются того же мнения. См., например, книгу британского исследователя У. Богарда, сравнивающего модели власти в концепциях Бодрийяра и Фуко: *Bogard W.* The Simulation of Surveillance: Hypercontrol in Telematic Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 и статью канадца Н. Радке: *Radke N.* Simveillance in Hyperreal Las Vegas // The International Journal of Baudrillard Studies. 2005. Vol. 2. № 2.

[3] *Марков Б. В.* Реквием сексуальному // Бодрийар Ж. Забыть Фуко. С. 8.

Фуко «не видит неистовой семиургии, овладевшей симулякром». Он даёт нам ключ к пониманию сексуальности тогда, когда это уже не имеет значения. Поэтому «Надзирать и наказывать» — «превосходная, но уже отошедшая в прошлое теория».[1] Поскольку никакого контроля с его принципом прозрачности уже нет, теория контроля — дело прошлое. Механизм симуляции не имеет ничего общего со стратегией прозрачности, да и сама прозрачность далека от непосредственной и символической операции наказания. Почему далека, Бодрийяр не объясняет, но догадаться нетрудно: в символическом обмене нет такой позиции, с которой можно было бы его обозреть и проконтролировать. Фуко останавливается на пороге революционного преобразования системы и не стремится его переступить.

Таким образом, Бодрийяр полагает, что той перспективы, из которой, по Фуко, могло производиться исследование, сегодня уже нет. В беседе с Ф. Пети это выразилось весьма наглядно:

> **Ф. Пети:** Фуко считал, что изучение настоящего возможно.
> **Ж. Бодрийяр:** У исследования больше нет объективного смысла, как это представлялось Фуко. Я не верю, что такое исследование всё ещё возможно. Можно ли сегодня обнаружить объективное положение вещей? Сомневаюсь. Учёные теперь практически не изучают вещи, но выдвигают различные гипотезы. Можно ли сделать что-то большее? Не думаю. Можно анализировать ситуации рассудочно, как это делал Сартр. Но такой подход удовлетворяет только интеллектуалов. Остаётся другой выход — создание гипотез. Но интересно ли пересматривать историю, опираясь на порождающее понятие? Мне так не кажется.[2]

Бодрийяр весьма проницательно уловил основную мысль Фуко относительно трансформации власти: власть трансцендентная, реакционная и негативная, основанная на запрете и законе, замещается властью позитивной, имманентной, активной. А это означает едва ли не буквальное совпадение с концепцией «желания» у Делёза и Лиотара. У Фуко *власть занимает место желания*.[3]

---

[1] *Бодрийар Ж.* Забыть Фуко. С. 44.

[2] *Baudrillard J.* Le Paroxyste indifférent. P. 42–43.

[3] «Вот почему Фуко не говорит о желании: его место уже занято...» (*Бод-*

Поэтому столь важна для Фуко сексуальность. И критика концепта сексуальности Фуко позволяет Бодрийяру вскрыть метафизичность учения Фуко. Здесь обнаруживается не только расхождение во взглядах двух мыслителей, но отчасти проясняется и философия самого Бодрийяра. Фуко, говорит он, стремится представить сексуальность как автономную инстанцию, непреодолимую «данность». А между тем, речь может идти только о генеалогии «сексуального разума», аналогичной генеалогии морали Ницше. Сексуальность — не биологическая реальность, а эпистемологическая складка. Ведь и сама биология — это всего лишь дискурс, а всё «природное» и «естественное» производится как *алиби* производства. Таким образом, сексуальность, как и смерть, существовала не всегда и возникла лишь как один из исторических диспозитивов знания/власти. Бодрийяр отрицает не физиологическую реальность человеческого тела, но стоящий между нею и исследователем принцип реальности. Впрочем, это практически одно и то же. По сути, Бодрийяр вообще отрицает существование свободных от коннотации элементов реальности. Реальности нет, есть только симуляция. Да и той, по совести говоря, тоже нет.

В «Забыть Фуко» Бодрийяр поругивает своего коллегу за попытки найти «нулевой», не подвергшийся коннотации уровень человеческого существования. Сексуальность, подчёркивает Бодрийяр, представляет собой производственную модель, действующую на уровне телесности. Тело, к которому обращается западная культура, вообще не имеет иной реальности, кроме реальности сексуальной и производственной модели. В одном и том же движении капитал порождает как энергетическое тело рабочей силы, так и сексуальное тело — вместилище желания и бессознательного. Поэтому обращение Фуко к сексуальности как тому, что норовит ускользнуть от властного дискурса, неправомерно: сексуальность сама порождается подавлением, а её кажущаяся революционность — всего лишь один из эффектов подавления. Фуко говорит, что сексуальность в западном обществе никогда не подавлялась, но, напротив, всегда и повсеместно насаждалась. Именно, подхватывает Бодрийяр: ведь это идеальный способ продолжения юрисдикции частной собственности на уровне индивида: вверить каждому во временное пользование психический, либидинальный, сексуальный, бессознательный капитал, а потом требовать от него отчёта перед самим собой за рациональное или нерациональное его использование. (Прозорливость Бодрийяра не может не восхищать: ведь при написании эссе о Фуко он не мог читать вышедший семь лет спустя третий том «Истории сексуальности» — «Заботу о себе». Впрочем, в «Надзирать и наказывать» идея «заботы о себе» выражена довольно прозрачно, как и в лекциях Фуко 1974–1975 гг.) Подавления сексуальности никогда не было, говорит Фуко;

рийар Ж. Забыть Фуко. С. 46.)

потому что не было никакой сексуальности, «поясняет» Бодрийяр. Критика Бодрийяра во многом справедлива, ведь Фуко не дополнил свой концепт *биовласти* сколько-нибудь проработанным концепом *биоистории*, деконструирующим традиционное представление о непреходящей реальности биологического субстрата человеческого рода, — хотя этот концепт у него явно намечался[1].

Власть у Фуко, говорит Бодрийяр, функционирует как генетический код, согласно «телеономическому порядку».[2] А телеономия, подчёркивает суровый критик, означает отказ от диалектики ради позитивной кодовой записи программы развития, в которой остаётся место только для бесконечно малых мутаций. Власть и сопротивление уравновешиваются в этом дискурсе, который описывает лишь свою (дискурса) власть.

Экономическая референция сегодня утратила свою силу в качестве универсальной объяснительной схемы, говорит Бодрийяр. Её место занимают референция желания и референция власти. Впервые появившаяся в психоанализе, референция желания достигает кристаллизации в анти-психоанализе Делёза — в виде «рассыпавшегося молекулярного желания». Референция власти у Фуко также оказывается на уровне «рассеянной» власти и разветвлённых систем контроля. При этом, подчёркивает Бодрийяр, в обоих случаях понятия не редуцируются и не очищаются: Делёз говорит о некоем роде желания, Лиотар — о некоем роде интенсивности, Фуко — о некоем роде власти. Но, если желание и интенсивность выступают «понятиями/силой», то власть у Фуко является понятием структуры, т. е. понятием, которое нельзя превзойти.

Основной упрёк, который Бодрийяр адресует Фуко, сводится к следующему: Фуко отбросил иллюзию, согласно которой власть основывается на субстанции производства (или желания), однако он не заметил симулятивного характера самой власти. Власть у него представляет собой необратимый принцип организации, порождающий всё реальное. «...Власть сама становится *конечным принципом*, она — последнее слово, неустранимое сплетение, последняя история, которую можно рассказать; она то, что образует структуру нерешённого уравнения мира».[3] Фуко не замечает, что власти никогда реально не существует; её институция — нечто вроде перспективы, т. е., конечно же, симуляция перспективы. И потому власть — такой же симулякр, как и экономическое накопление. Фуко не удаётся уловить радикальную неопределённость политического дискурса, несуществование и симуляцию политики.

---

[1] Общий контур концепта биоистории у Фуко можно найти в его рецензии на книгу Ж. Руфье: Foucault M. Bio-histoire et bio-politique // Le Monde. 1976. 17–18 octobre. P. 5.

[2] «Конец теологической власти, конец телеологической власти, да здравствует телеономическая власть!» (Там же. С. 61.)

[3] Там же. С. 68.

Впрочем, Бодрийяр принимает гипотезу Фуко о «воли к знанию», но требует «перефразировать» её. Фуко, говорит он, замечает только производство секса как дискурса, будучи заворожён необратимым развёртыванием речевого поля, которое есть институция власти. Но он не говорит, откуда власть черпает свою «сомнамбулическую функциональность». Если социальность и сексуальность инсценируются властью, то и сама власть инсценируется знанием. Поэтому, считает Бодрийяр, весь комплекс знания-власти следует рассматривать как симуляцию. Собственно, предлагаемая Бодрийяром новация касается только онтологического основания процесса знания-власти, тогда как об их взаимоопределённости говорил и сам Фуко. Однако новация эта носит радикальный характер: уравнение власти и знания — всего лишь конъюнкция «мёртвых» элементов, озаряемых отсветами друг друга. Сами же они никакой самостоятельной силы *уже* не представляют. Бодрийяр говорит о том, что некогда существовала некая «изначальная» фаза, в которой знание и власть резко противостояли друг другу. Фуко такой фазы не признаёт. Поэтому Бодрийяр и толкует об «истощении принципа реальности» и собственных «энергий» этих элементов. Стазис знания и власти, полагает он, скрывает метастазы власти, поражённой гиперреальностью. Поэтому, настаивает он, нужно всегда говорить именно об этой паре, чтобы не впадать в ошибочное представление о реальности власти.

Сам Бодрийяр продолжает традицию исторического исследования и критики дискурсивных практик. Все современные научные теории, считает он, страдают зыбкостью, не имеют никакого отношения к какой бы то ни было «реальности» и представляются осмысленными лишь постольку, поскольку соотносятся друг с другом. Это означает, что «отныне все теории могут обмениваться одна на другую по переменному курсу, не инвестируясь более никуда, кроме зеркала их собственного письма».[1] И это, пожалуй, основная интуиция философии Бодрийяра.

В своей концепции симуляции Бодрийяр нередко заходит на территорию, уже обозначенную и описанную Фуко. В «Словах и вещах» последний заявил о том, что «вплоть до конца XVI столетия категория сходства играла конструктивную роль в знании в рамках западной культуры».[2] Фуко выделил четыре фигуры сходства, которые указывают пути развития подобия, но не способы его регистрации и опознания.[3] Бодрийяр повторяет эту мысль, как и мысль о том, что знак не гомологичен с обозначаемым, так что «сходство оказывается самым очевидным, но вместе с тем и самым скрытым, подлежащим выявлению элементом, определяющим форму познания...»[1] Однако Фуко говорит об избыточном характере этого познания: каждое сходство всегда фиксировано лишь благодаря аккумуляции всех других, поэтому «весь мир нужно обследовать для того, чтобы самая поверхностная из аналогий была оправдана и выявлена наконец как достоверная».[2] Бодрийяр же отказывает знанию Ренессанса в такой кропотливости и утверждает, что универсальность мира в эту эпоху не выявляется, но постулируется. Что-то вроде парадокса Леви-Строса в его частном проявлении: парадигма предшествует познанию.

---

[1] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. Пер. С. Н. Зенкина. М., 2000. С. 55, прим.

[2] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 54.

[3] Там же. С. 65.

Генеалогия производства, по Бодрийяру, — это генеалогия заключения, наподобие того, что замечательно описал Фуко. «Промышленный», т. е. station-ремесленный, коллективный и поднадзорный, труд возник в Генеральных госпиталях. Общество, двигаясь по пути рационализации, прежде всего прикрепило к месту и внушило рациональный принцип труда всякого рода бродягам и девиантам. Бодрийяр в точности воспроизводит мысль Фуко: как безумие позволило обществу узреть собственную истину, так принцип рационального труда, применяемого прежде всего к «бездельникам», стал тем разрезом, который позволил узреть принцип рациональности. Институты, ведающие безумием, распространились на общество в целом; точно так же рациональный труд стал универсальной моралью общества производства/потребления.[3] Изначальный глубинный статус рабочего совпадает со статусом отлучённых — безумцев, мертвецов, природы, животных, детей, женщин, негров и т. п. Так что и классовая борьба, полагает Бодрийяр, всегда происходит на основе этой дискриминации. Современный рабочий признан «нормальным» человеком; в этом новом качестве он перенимает свойственные господствующим классам типы дискриминации и выступает на стороне буржуазии по отношению к девиантам. Поэтому можно сказать, что «основополагающий закон этого общества — не закон эксплуатации, а код нормальности».[4]

Собственно, Бодрийяр распространяет на всю культуру мысль Фуко о безумцах классической эпохи: с картезианской точки зрения, «мысли не грозит безумие, но охраняет ее не неизменность истины, позволяющая избавиться от заблуждения или пробудиться от сна, — ее хранит невозможность быть безумным, присущая не объекту мысли, а самому мыслящeму субъекту».[1] Следовательно, всё, что выходит за границы рационального мышления, не существует. С развитием культуры определение «человеческого» сужается. Бодрийяр предполагает даже, что в эпоху окончательной универсализации «человека» все люди от этого понятия будут отлучены, так что останется лишь концепт «человека», сияющий в пустоте. Расизм современного человека Запада распространяется не только на чужие культуры, но и на неодушевлённую природу, животных и т. п. Фуко проанализировал выдворение безумцев, но в ту же классическую эпоху началось выдворение детей, стариков и многих других категорий людей. В наши дни помещают в гетто бедняков, слаборазвитые страны, сексуальных девиантов, интеллектуалов, женщин и т. п. Когда современное общество интегрирует негра на основе «белых» критериев, оно не перестаёт быть расистским, но просто «перекрашивает негра в белого» под лозунгом универсализма. «Когда Человек становится похожим на Человека, то другие уже не походят больше ни на что».[2]

---

[1] Там же. С. 66.

[2] Там же. С. 67.

[3] «...Заточение становится микромоделью, которая затем, в качестве промышленной системы, распространяется на все общество в целом, и под знаком капитала и продуктивистской целесообразности оно превращается в концентрационный лагерь, место заключения, затворничества». (*Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. С. 85.)

[4] Там же.

Признавая исключительную важность исследований Фуко для генеалогии дискриминации, Бодрийяр считает, что есть ещё один акт исключения, который состоялся раньше и носил более радикальный характер, — исключение мёртвых и смерти. С развитием общества мёртвые перестают существовать, поскольку выводятся за рамки символического оборота группы. Мёртвых выселяют — сперва на кладбище, а в конечном счёте — в никуда. В новых городах может найтись место для безумцев, но не для мёртвых. Быть мёртвым — ненормально.[3] Вспомним, что, по мысли Фуко, современное западное общество является обществом ссылки. Мёртвым больше не отводится никакого места. А ненаходимость места, по логике Бодрийяра, означает его повсеместность: если больше нет кладбища, значит, его функцию выполняют города в целом: наши города — мёртвые города, города смерти. Да и в целом вся западная культура — культура смерти. Бодрийяр опять повторяет мысль Фуко, перенося её с безумцев на мёртвых. Классический опыт безумия, пишет Фуко, заключается в том, что «безумие сохраняет свои формы, но теперь они, покорные и проницаемые для взгляда, составляют непременную свиту разума»[4]. Всё то же самое применимо к мертвецам Бодрийяра. Интернирующее безумцев общество само инвестировано безумием, которое в конечном счёте оказывается единственным предметом символического обмена под знаком нормальности. Точно так же изолируемые от живых мёртвые обрекают на эквивалентную смерть всё общество. Как замечал Деррида, «моя смерть структурно необходима для произнесения Я»[1].

---

[1] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 64.

[2] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. С. 233.

[3] «Быть мёртвым — совершенно немыслимая аномалия, по сравнению с ней всё остальное пустяки. Смерть — это антиобщественное, неисправимо отклоняющееся поведение». (Там же. С. 234.)

[4] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 60.

Общество зрелища, детально обрисованное Бодрийяром, было альтернативой паноптическому обществу, описанному Фуко. В современной системе, говорит Бодрийяр, произошёл переход от репрессии к контролю. От предписания (injonctio) система перешла к расписанию (disjunction), т. е. «от ультиматума — к побуждающей заботе».[2] Здесь Бодрийяр повторяет мысль Фуко, который в «Надзирать и наказывать» писал о том, что развитие пенитенциарных учреждений движется от «дисциплины-блокады» к «дисциплине-механизму», образом которой служит бентамовский «Паноптикон». Индивид захвачен проявлениями власти, которые сам до себя и доводит, поскольку служит деталью машины власти. Таким образом, индивид сам проявляет «заботу» о собственном производстве как субъекта. По сути, речь идёт о воле, направленной на собственное «Я». Здесь, впрочем, Бодрийяр расходится с Фуко: хотя оба говорят о гегелевской проблематике Господина и Раба, Фуко склонен рассматривать «заботу о себе» в ницшеанском духе, тогда как Бодрийяр не признаёт никакой «изначальности» воли и считает последнюю симулякром. В силу этого рознятся и оценки: у Фуко нет негативного отношения к этой «заботе», ибо именно она позволяет субъекту стать таковым. Бодрийяр же рассматривает «заботу» как навязанную индивиду форму автосимуляции. И тем не менее, близость «Символического обмена» к незадолго до него вышедшей книге «Надзирать и наказывать» несомненна: в обоих случаях имеет место рассмотрение власти не как «князя», о котором толковали «новые философы», но как внутреннего «расписания» субъекта.

§ 8. Деррида

Из всего «племени структуралистов» Деррида отстоял от Фуко всего дальше. Эта удалённость была не только удалённостью убеждённого оппонента, но и удалённостью от учителя ученика, двинувшегося своим путём и старающегося избавиться от гнёта учительского авторитета.[3] Прежде всего, как мы помним, Деррида подверг резкой критике «Историю безумия», указав как на реальные, так и на надуманные недостатки книги, а самое главное — получив возможность сформулировать многие собственные идеи. Для нашего исследования эта полемика Деррида с Фуко весьма интересна, поэтому скажем о ней подробнее.

---

[1] *Деррида Ж.* Голос и феномен. С. 127.

[2] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. С. 147.

[3] «...В силу выпавшей мне удачи учиться у Мишеля Фуко я блюду сознание восхищенного и признательного ученика, — писал Деррида. — Но ведь сознание ученика, когда последний начинает, не скажу спорить, но вступать с учителем в диалог или, скорее, высказывать вслух тот нескончаемый и безмолвный диалог, который и делал его учеником, сознание ученика в таком случае — несчастное сознание. Начиная вести в мире диалог, то есть отвечать, оно всегда заведомо чувствует себя виноватым, словно ребенок, который по определению и как указывает его имя, не умеет говорить и прежде всего не должен отвечать. И когда, как в этом случае, диалог рискует быть воспринят — и напрасно — как оспаривание, ученик знает, что он

После извинения за то, что берётся критиковать своего учителя, Деррида заявляет, что, несмотря на то, что в книге Фуко Декарту посвящена лишь пара страниц, смысл всего исследования сосредоточен именно в них, так что предлагаемое автором прочтение Декарта распространяется на всю «Историю безумия». Деррида формулирует свои вопросы следующим образом:

1. Оправданна ли предложенная Фуко интерпретация картезианского замысла?

a) верно ли понял Фуко то, что хотел сказать Декарт?

b) если Фуко верно понял Декарта, имеет ли это понимание с совокупной исторической структурой, к которой он его относит, именно то отношение, какое приписал ему Фуко?

i) имеет ли оно именно *то* историческое значение, которое приписывает ему Фуко?

ii) имеет ли оно *историческое* значение, которое приписывает ему Фуко? Или, проще говоря, является ли это значение *историческим* в классическом смысле?

2. Нельзя ли в свете нового прочтения Декарта, предлагаемого Деррида, узнать о некоторых философских и методологических допущениях «Истории безумия»?

Замысел книги Фуко Деррида понимает однозначно: «Работая над историей безумия, Фуко хотел — и в этом вся ценность, но также и невозможность его книги — написать историю *самого* безумия. *Самого*. Самого безумия. То есть, дав ему слово. Фуко хотел, чтобы безумие стало субъектом его книги...».[1] Деррида верно подмечает, что Фуко стремился избежать наивного объективизма, однако намерения «дать слово безумию» у него не было. Как мы уже говорили выше, речь в «Истории безумия» идёт о реакции классического рационализма на неразумие. Деррида вообще свойственно понимать комментируемых авторов так, как ему это удобно, — потому, что

в одиночку будет уже из-за этого оспорен голосом учителя, предшествующим в нем его собственному голосу. Он чувствует, что его до бесконечности оспаривают, или отвергают, или обвиняют: как с учеником, с ним так поступает учитель, который говорит в нем до него самого, упрекая, что он затеял этот спор, и наперед его отвергая, поскольку ему уже приходилось такой спор вести; как внутреннего учителя, его оспаривает ученик, которым он остается. Это нескончаемое несчастье ученика объясняется, возможно, тем, что он не знает или еще скрывает от себя, что как настоящая жизнь, учитель всегда, возможно, отсутствует». (*Деррида Ж.* Cogito и история безумия. Пер. С. Л. Фокина / Письмо и различие. С. 43–44.)

[1] Там же. С. 47.

его работы лишь внешне имеют форму комментария, но комментируемый текст неизменно служит у него поводом для декларации собственной позиции.[1] Комментируемый автор при этом сильно страдает. Так и проект Фуко оказался у Деррида «безумным»: автор, считает он, зачастую отказывается от языка разума (объективности, рациональности). Поскольку безумие принуждают к безмолвию, Фуко должен писать «археологию безмолвия». Однако безмолвие само по себе не имеет никакой истории, а всякая археология есть прежде всего логика. Так что археология безмолвия, заключает Деррида, повторяет «преступный акт против безумия».

Деррида проводит мысль, которая вскоре ляжет в основу его учения об «империализме логоса»: весь европейский язык есть делегация того грандиозного проекта, который Фуко определяет как объективацию и пленение безумия. Приговор этому преступлению — лишь его повторение. Освободиться от «целостного исторического языка», считает Деррида, можно двумя способами: 1) безмолвствовать в некоем безмолвии, которое определяется всё в том же языке, или 2) следовать за безумцем в его изгнании. Высказать безмолвие безумцев — значит немедленно перейти на сторону противника. «Нет такого Троянского коня, которого не уразумел бы Разум (вообще)».[2] Революция против Разума может происходить только внутри самого Разума (Деррида подчёркивает это гегелевское измерение книги Фуко). Поэтому невозможно помыслить «историю разума», а значит, и историю безумия. С одной стороны, Фуко должен опираться на абсолют разума или логоса, с другой — он никак не может этого сделать. Так что безмолвие безумия не высказывается, а передаётся косвенно, метафорически, в пафосе. В этой части статьи с Деррида во многом можно согласиться. Его критика вполне уместна, чего не скажешь относительно его анализа интерпретации Декарта у Фуко.

Деррида справедливо подчёркивает, что Фуко предлагает понимать фрагмент из «Метафизических размышлений» Декарта («Но может быть, чувства обманывают нас...») как изгнание возможности безумия из самой мысли. Деррида строит свою ригористическую критику на упрёке в том, что Фуко читал французский перевод «Размышлений», в котором выпущено это «но может быть», а не латинский оригинал. Поэтому Фуко устанавливает параллель между утверждением Декарта о том, что чувства могут обмануть нас в отношении чего-то незначительного, и его же утверждением о том, что воображение и сновидение не могут создавать простых и универсальных элементов.[3] Фуко делает вывод о том, что безумие изгоняется в его невозможности изнутри мышления, и это философское изгнание предвещает «великое заточение». Деррида предлагает «наивно перечитать Декарта»[1] и приходит к следующим выводам: 1) Декарт не исключает возможность полного заблуждения для любого знания, исходящего от чувств и построений воображения. То, что, по Фуко, исключается как безумство, Декарт на деле принимает как возможность сновидения. 2) Гипотеза о сумасбродстве у Декарта не составляет какого-либо исключения. «*Любое* значение, *любая* "идея" чувственного происхождения *исключены* из области истины, *в точности как и безумие*... Безумие — лишь частный и к тому же не самый серьёзный случай интересующей здесь Декарта чувственной иллюзии».[2] Декарт здесь, считает Деррида, всего лишь обращается к некоему воображаемому собеседнику, который мог бы заподозрить в сомневающемся во всём философе безумца, и успокаивает его: нет, я не безумец, а такой же разумный человек, как вы, ибо не уподобляюсь сумасшедшим с их фантазиями. Именно таков смысл этого «но может быть» (sed forte латинского оригинала), выпущенного в первом французском переводе, который, по-видимому, читал Фуко. Дальше у Декарта идёт речь о сновидении, которое ещё более «безумно», чем само безумие, ибо безумец обманывается лишь в чём-то частном, а сновидец — во всём.

---

[1] См. подробнее: *Дьяков А. В.* Проблема субъекта в постструктурализме. С. 171–200.

[2] *Деррида Ж.* Cogito и история безумия. С. 49.

[3] «В структуре сомнения безумие, с одной стороны, и сон и заблуждение — с другой, изначально не уравновешены. Они по-разному соотносятся с истиной

После такой критики Деррида «советует» Фуко уточнить свои положения следующим образом: 1) безумие есть Другое для Cogito; 2) Декарт нейтрализует безумие в его самобытности, что вскоре приведёт к пониманию безумия как греха. Эти истины Фуко смог бы высказать, оставаясь на «наивном» уровне картезианства. Что же касается уровня метафизического, «структуралистский тоталитаризм совершает здесь, возможно, акт заточения Cogito по типу насилия классической эпохи»[3], поскольку «сведение к внутри-мирности является истоком и самим смыслом так называемого насилия»[4].

Как это вообще свойственно Деррида, он критикует Фуко за то, чего у последнего нет и чего он делать не собирался. Фуко занимается исследованием не «чистого безумия» — это дело психиатров, — а именно дискурса о безумии, чего Деррида не желает замечать. Далее, Фуко никогда не использовал не только грамматического, но и вообще никакого метафизического (а грамматология — всё-таки именно метафизика, что признавал и сам Деррида) метода, так что у него был шанс ускользнуть от власти ри-

---

и с тем, кто эту истину ищет; сновидения и иллюзии отрицаются в структуре самой истины; но безумие для сомневающегося субъекта исключено — как вскоре исключено будет то, что он не мыслит и не существует». (*Фуко М*. История безумия в классическую эпоху. С. 64.)

[1] *Деррида Ж*. Cogito и история безумия. С. 63.

[2] Там же. С. 65.

[3] Там же. С. 74–75.

[4] Там же. С. 75.

торики. Деррида пишет: «Фуко хотел, чтобы безумие стало субъектом его книги; субъектом во всех смыслах этого слова: темой (сюжетом) его книги и субъектом речи, автором его книги, говорящим о себе безумием»[1]. Для Деррида это становится поводом говорить о тексте, не обращая никакого внимания на его автора — точно так же в другом месте он говорил, что его интересует текст Соссюра, но не его намерения. Но Фуко следует понимать, как раз принимая во внимание его «намерения». А намерения предоставить слово безумию у него не было. Он не был столь наивен, чтобы полагать, что оно когда-нибудь сможет «заговорить». Деррида, которому никак не удаётся оторваться от гуссерлевской феноменологии, понимает риторические фигуры «Истории безумия» («безумие говорит» и т. п.) чересчур буквально, т. е. так, как ему хотелось бы, но это ни в какой мере не выражает мысль Фуко.

Деррида говорит, что условием анализа, предпринятого Фуко, выступает «внутренний и независимый анализ философского содержания философского рассуждения. Только тогда, когда всё это содержание целиком станет для меня явственным (что невозможно), я смогу со всей точностью определить его место в его целостной исторической форме. Только тогда его реадаптация не будет насилием над ним, тогда она будет законной реадаптацией самого этого смысла»[2]. Иными словами, Деррида заявляет о невозможности всякого философского анализа. Это заявление — не что иное, как следствие деррицеанского проекта деконструкции метафизики средствами самой метафизики, в целом, надо признать, неудачного. Ту же неудачу он пытается приписать своему учителю Фуко.

В своём запоздалом ответе (впрочем, в этом запаздывании можно усмотреть рассчитанную стратегию: ведь у Деррида было время окончательно сформулировать свои идеи, которые он высказал в критике своего учителя) Фуко тщательно сопоставляет текст Деррида с текстом Декарта и делает следующие выводы. Деррида смешивает различные аспекты картезианского дискурса — демонстрацию и экзерсис, — сводя их к некоему универсальному знаменателю. Он выделяет лишь юридическую коннотацию рассуждений Декарта о безумии, не замечая, что текст Декарта играет на различии между медицинским и юридическим определениями безумия. Более того, он сводит юридический вопрос к установлению «истинности идей», тогда как речь идёт о квалификации субъекта. Поразительно, замечает Фуко, что столь внимательный читатель, как Деррида, упустил эти дискурсивные различия. Только это и позволяет ему утверждать, что безумие вовсе исключено из картезианского жеста сомнения. Само название картезианского текста — «Размышления» — указывает на то, что речь идёт о подвижном и изменчивом субъекте как результате дискурсивных событий, ведь «всякий дискурс... конституируется ансамблем всех тех высказываний, которые производятся каждое в своём времени и месте как дискурсивные события»[1]. Чтобы отстоять свою гипотезу, Деррида приходится умаличивать о некоторых текстовых элементах, производить элизию текстуальных различий и стирание дискурсивных детерминаций. Вердикт Фуко:

---

[1] Там же. С. 47.

[2] Там же. С. 59.

> ...Деррида только тем и занимается, что оживляет в своём прочтении очень старую традицию... Система, наиболее решительным приверженцем которой сегодня является Деррида, во всей красе: редукция дискурсивных практик к текстуальным следам; элизия событий, которая производится для того, чтобы удержать лишь маркеры чтения; изобретение голоса за текстами, что позволяет отказаться от анализа способов импликации субъекта в дискурсах; утверждение первоначала как сказанного или не сказанного в тексте, чтобы избежать переноса дискурсивных практик в то поле трансформаций, в котором они осуществляются.
>
> Не скажу, что за этой «текстуализацией» дискурсивные практик кроется метафизика, метафизика или её конец. Я пойду дальше, сказав, что здесь очвидно манифестируется всецело исторически определённая мелочная педагогика. Педагогика, наставляющая ученика в том, что нет ничего вне текста, но в нём, в его зазорах, в его пробелах и недосказанностях сохраняет своё господство первоначало; а потому вовсе не нужно искать что-то другое, ведь именно здесь, не в самих словах, конечно, но в словах стёртых, в их *сетке*, говорит о себе «смысл сущего». Педагогика, которая, таким образом, обеспечивает голосу учителя безграничный суверенитет, позволяющий ему бесконечно повторять текст.[2]

Перекличка двух философов, лишь на первом этапе сводившаяся к ученической критике учителя, на этом не закончилась. Многие идеи Деррида несут на себе явный отпечаток влияния Фуко, Фуко же порой проявляет негацию в отношении текстов Деррида, причём эта негация оказывается для него весьма продуктивной. Конечно, о прямых влияниях и заимствованиях в обоих случаях нужно говорить с очень большой осторожностью, однако можно заметить, что тексты обоих философов (именно тексты, а не сами они) обнаруживают что-то вроде ницшеанской «звёздной дружбы». В конце концов, они были «с одного берега», хотя и разошлись далеко друг от друга. Поэтому порой всё-таки можно вывести грамматологическую программу Деррида непосредственно из текстов Фуко. Так, например, в 1963 г. в статье для «Tel Quel» Фуко писал:

---

[1] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. I. 1954–1975. P.: Gallimard, 2001. P. 1125.

[2] Ibid. P. 1135.

> ...Алфавитное письмо само по себе уже есть форма удвоения, поскольку она представляет не означаемое, но означающие его фонетические элементы; идеограмма, напротив, представляет непосредственно означаемое, независимо от фонетической системы, которая является иным способом репрезентации. Писать для западной культуры означало включиться в игру перемещений в виртуальном пространстве само-репрезентации и удвоения; означающее письмо — не вещь, но речь, произведение языка, который ничего другого не делает, как проникает в самую глубь этой неосязаемой толщи зеркала, порождая копию копии, которая сама по себе уже есть письмо, обнаруживая таким образом возможную и невозможную бесконечность, продолжая бессловесную речь и за гранью неизбежной смерти, высвобождающей поток невнятного бормотания[1].

Все эти идеи в почти неизменном виде встречаются в работах Деррида, и внимательное прочтение ранних текстов Фуко позволит исследователю обнаружить огромное количество таких буквальных совпадений.

Как и Фуко, Деррида отталкивался от феноменологии, но, если Фуко, оттолкнувшись, от неё совершенно оторвался, Деррида, подобно племени Моисея, унёс с феноменологической территории много ценностей, позаимствованных на время, но так и оставшихся в его собственности.

Но, будучи «генетически» связан с феноменологией, Деррида стоит на позиции радикальной критики её основ ; эта позиция является частью его общей критики метафизики. «...Феноменологическая критика выдаёт себя как момент метафизической самоуверенности»[2], поскольку «последним вопросом», неявно присутствующим в феноменологии, всегда является вопрос о присутствии. «...Феноменология имеет смысл, только если возможна чистая и изначальная презентация, данная в первоистоке»[3], — говорит Деррида, а эта «чистая презентация» делает феноменологию соучастницей классической психологии. Фуко в «Словах и вещах» вскрыл генеалогию этого «соучастия».

Ссылаясь на невозможность мыслить по-французски так же, как по-немецки, Деррида предлагает понимать «Bedeutung» («значение») как «vouloir-dire» (букв. «хотеть говорить»).[4] Эта оговорка позволяет ему выстроить собственную концепцию «говорящего субъекта», понимая «выражение» Гуссерля как «выход-за-пределы-себя акта, а значит, смысла, который может оставаться в себе, тем не менее, только в речи, в "феноменологическом" голосе». Интерпретация «значения» как «желания говорить» означает, что оно никогда не имеет места вне орального дискурса. Репрезентация говорящего как самого себя налагается на акт коммуникации условно и извне. «Субъект не может говорить, не давая себе репрезентации своего говорения»[1], а это предполагает изначальное единство речи и репрезентации речи: «речь есть сама репрезентация самой себя»[2]. Хотя идеальные формы всякого (в том числе и графического) означающего пребывают вовсе не в мире, свою пространственную референцию они имеют в феноменологической сфере переживания, в которой они даются. Феноменологический голос, таким образом, имеет не трансцендентное, но имманентное достоинство в отношении любой другой означающей субстанции. «Видимость» этой трансцендентности составляет саму сущность сознания и его истории в эпоху, которая характеризуется философской идеей истины и оппозиции между истиной и видимостью. Деррида считает, что сама наука возникла в определённую эпоху истории письма.[3] Ему недостаёт лишь одного шага, чтобы стать последователем Фуко, — шага, заключающегося в обращении к анализу дискурсов как социальных практик.[4]

---

[1] Ibid. P. 280.

[2] *Деррида Ж.* Голос и феномен. С. 14.

[3] Там же. С. 64.

[4] «Таким образом, можно быть уверенным, что значение (Bedeutung) это всегда то, *что* дискурс или *кто-то* хочет сказать, а значит, то, что сообщается, — это всегда лингвистический смысл, содержание речи». (*Деррида Ж.* Голос и феномен.

Норма речи, по Деррида, состоит в том, что говорящий субъект слушает себя (s'entendre) в настоящем. Слушание своей речи (s'entendre parler) переживается как абсолютно чистое самоотношение, происходящее в близости-к-себе, являющейся абсолютной редукцией пространства. Голос не встречает никакого препятствия для своего распространения в мире, поскольку он проявляется как чистое самоотношение. Это самоотношение является возможностью для субъективности, однако без него не мог бы возникнуть мир как таковой; в его основание вовлекается единство звука

С. 31.)

[1] Там же. С. 78.

[2] Там же. С. 79.

[3] Эту мысль он поясняет в книге «О грамматологии»: «Преимущество звука (phone) не есть следствие выбора, которого можно было бы избежать. Оно отвечает определенному моменту в "экономии" — "жизни", "истории" или "бытия как самосоотнесенности". "Слушать собственную речь" (s'entendre parler) через посредство звуковой субстанции, которая дается как означающее — невнешнее, не-мирское, а следовательно, не эмпирическое и не случайное, — это система, которая непреложно господствовала в течение целой эпохи и даже породила идею мира, возникающего из различения между миром и не-миром, "нутрью" (dedans) и "наружей" (dehors), идеальным и неидеальным, всеобщим и невсеобщим, трансцендентальным и эмпирическим и т. д.». (*Деррида Ж.* О грамматологии. Пер. Н. Автономовой. М., 2000. С. 121.)

[4] *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках: (Критический очерк концепций французского структурализма). М., 1977. С. 173.

(сущего в мире) и phone (сущего в феноменологическом смысле).[1] Когда я говорю с собой, я слушаю своё говорение; когда я говорю с другим, я повторяю непосредственно в нём слушание-своей-речи. Сходную мысль чуть позже высказывал Фуко: «Я предпочел бы обнаружить, что в тот момент, когда мне нужно начинать говорить, мне давно уже предшествует некий голос без имени, что мне достаточно было бы лишь связать, продолжить фразу, поселиться, не спугнув никого, в ее промежутках, как если бы она сделала мне знак, задержавшись на мгновение в нерешительности. Вот тогда и не было бы начала; вместо того, чтобы быть тем, из кого речь проистекает, я был бы тогда, по прихоти ее развертывания, скорее незначительным пробелом, точкой ее возможного исчезновения. Я хотел бы, чтобы позади меня был голос,— голос, давно уже взявший слово, заранее дублирующий все, что я собираюсь сказать»[2].

«Самоотношение, взятое как осуществление голоса, предполагает, что чистое различие (différence) разделяет самоприсутствие»[3], и в этом чистом различии коренится возможность того, что, с точки зрения феноменологии, можно исключить из самоотношения — пространство, мир, тело и т. п. При этом, утверждая, что самоотношение есть условие самоприсутствия, следует признать, что никакая чистая трансцендентальная редукция уже невозможна. Для схватывания различия (différence) в том, что к нему наиболее близко, Деррида вводит новый термин — различение (différance). «Это движение различия (différance) не есть что-то, что случается с трансцендентальным субъектом, оно создаёт субъект. Самоотношение — это не модальность опыта, характеризующая бытие уже пребывающее самим собой (autos). Оно создаёт тождественность как самоотношение в саморазличии, оно создаёт тождественность как не то же самое».[4] Эта мысль, которую Деррида позже развивал в концепте «хоры», оказывается весьма близкой позднему Фуко, для которого (как, кстати, и для Делёза) она представляет собой разворачивание ницшевского «вечного возвращения».

Представление о преимуществе звучащего голоса над письмом отвечало определённой эпохе в истории человечества и породило идею различия между идеальным и неидеальным, всеобщим и невсеобщим, трансцендентальным и эмпирическим и т. п. Письмо представляли себе как переводчика «полной и полноналичной речи» (parole pleine et pleinement presente). Все метафизические определения истины, говорит Деррида, неотделимы от логоса и его наследника — ratio. Внутри логоса существует изначальная связь со звуком, а определение сущности звука в классической системе мышления близко к тому, что в «мысли» как логосе имеет отношение к «смыслу». Иначе говоря, логоцентризм идет рука об руку с определенностью бытия сущего как наличности.[1] «Эпоха знака», говорит Деррида, телеологична по своей сути. Эта телеологическая традиция господствовала и в философии, так что история философии и история наличия тождественны. Телеологизм — общий враг всего «племени структуралистов», и против него Деррида и Фуко выступают вполне единодушно.

---

[1] «Слушание своей речи — это не внутренность внутреннего, которая затворяется в и на себе, это непреодолимая открытость во внутреннем, это глаз и мир внутри речи». (*Деррида Ж*. Голос и феномен. С. 114.)

[2] *Фуко М*. Порядок дискурса. С. 48.

[3] *Деррида Ж*. Голос и феномен. С. 109.

[4] Там же. С. 110.

Деррида предлагает заменить категорию наличия категорией «следа» (trace), заимствованной у Э. Левинаса.[2] Этот «след» нужно помыслить до мысли о сущем. При этом движение следа всегда скрыто. «След» коренным образом отличается от «наличия»: «След — это не только исчезновение (перво)начала, он означает также... что (перво)начало вовсе не исчезло, что его всегда создавало (и создает) возвратное движение чего-то неизначального, т. е. следа, который тем самым становится (перво)началом (перво)начала». Таким образом, Деррида вырывает понятие следа из классической схемы, которая требует, чтобы оно выводилось из «первоначального» наличия или отсутствия следа: «если все начинается со следа, то никакого "самого первого следа" не существует»[3]. Борьба с телеологизмом есть прежде всего борьба с «первоначалом», и здесь Деррида и Фуко опять-таки движутся параллельными курсами. Самый существенный момент схождения здесь, пожалуй, заключается в том, что «след» не есть сущее, он выходит за рамки вопроса «что это есть?» и сам делает возможным этот вопрос, будучи имманентным вопросу «как?».

Наконец, стоит сказать о самой знаменитой программе Деррида — о деконструкции. Деконструкция — не анализ, не синтез, не критика и не метод. Скорее, это своего рода симптом какой-то другой проблемы, не заявленной в «установленном» смысле слова. Деконструкция — не метод и не набор правил. Никакого общего рецепта здесь быть не может. «Я настаиваю на том, что не существует одной-единственной деконструкции... Деконструкции совершаются повсюду, и они всегда зависят от особенных, локальных, идиоматических условий. ...То, как я... использую деконструкцию... нельзя считать каким-то образцом. ...Деконструкция должна быть единичной и зависеть от различных конкретных условий, в которых она возникает. ...Каждый, находясь в своей особой ситуации — исторической, политической, идеологической, — должен изобрести собственный способ деконструкции, но не изобретать заново саму деконструкцию».[1]

---

[1] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 126–127.

[2] «Не соответствуем ли мы в присутствии Другого "порядку", означающему необратимый сдвиг, абсолютную минувшесть прошлого? Такое означивание есть означивание следа. Потустороннее, откуда приходит лик, означивает как след. Лик пребывает в следе Отсутствующего — абсолютно минувшего, абсолютно прошлого...» (*Левинас Э.* Гуманизм другого человека. Пер. Г. В. Вдовиной / Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 626.)

[3] Там же. С. 187.

Английский постструктуралист Э. Истхоуп выделяет пять типов деконструкции: 1) критика, бросающая вызов реалистическому модусу, в котором текст стремится натурализоваться, демонстрируя свою актуальную структурированность, а также выявляющая средства порождения репрезентируемого (К. Белси); 2) процедура обнаружения интердискурсивных зависимостей дискурса (Фуко); 3) уничтожение категории «литература» посредством выявления поддерживающих её дискурсивных и институциональных практик («левый деконструктивизм»); 4) практики, призванные показать, что всякий текст становится отличным от себя самого в процессе его критического прочтения, каковое прочтение порождает новый текст, который подвергается той же процедуре (деконструктивизм П. де Мана); 5) анализ традиционных бинарных оппозиций, имеющий своей целью их уничтожение посредством релятивизации их отношений (Деррида).[2] Такая перспектива, позволяющая разместить в одном теоретическом поле и Фуко, и Деррида, является в одном отношении слишком широкой, а в другом — слишком узкой. С одной стороны, в неё включаются слишком разноплановые стратегии, с другой — все они сводятся к пантекстуальности. Перспектива Истхоупа позволяет увидеть стратегическую и функциональную общность концепций Фуко и Деррида, однако совершенно упускает из вида их генеалогию. Хотя и Фуко, и Деррида приходят к критике одних и тех же теоретически неприемлемых для них концепций, движутся они различными путями, преследуют различные цели, а потому более тщательный сравнительный анализ, требующий написания отдельной книги, способен выявить расхождения, которых здесь больше, чем точек пересечения.

§ 9. Хабермас

Юрген Хабермас в своём «Философском дискурсе о модерне» подверг критике всю «философию» Фуко, рассматривая её в русле германской традиции, что, разумеется, совершенно неправомерно. Превратив Фуко в мыслителя, стремящегося к ревизии в духе Ницше философии субъекта и рационализма как такового, Хабермас очертил внутренне стройную картину, имеющую, впрочем, мало общего с мыслью Фуко.

Прежде всего, Хабермас настаивает на важности для понимания идей Фуко политического контекста, обусловленного неудачей мая 1968 г. Этот политический контекст мышления Фуко, по Хабермасу, сочетается с ницшевским восприятием воли к власти. При этом, считает Хабермас, обращение Фуко к проблеме власти представляет собой стремление справиться задним числом с противоречиями, возникшими в его ранних работах. Итак, посмотрим, как предлагает немецкий философ понимать Фуко.

---

[1] Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида (Москва, февраль 1990 г.) // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. Пер. М. Рыклина. М., 1993. С. 165.

[2] *Easthope A.* British post-structuralism since 1968. L.; N.Y., 1988. P. 187–188.

По Хабермасу, Фуко стремится отделаться от характерного для модерна актуального осознания времени, иными словами, отказаться от привилегированного положения современности, с которым связано приятие будущего и «нарциссическое» включение прошлого. Поэтому генеалогия не исследует происхождение, но лишь обнаруживает случайные начала дискурсивных формаций, преодолевая все видимости тождества и идентичность субъекта, пишущего историю. В методологическом плане это означает отказ от герменевтики и от глобальной историографии. История должна стать множественной в плюрализме возникающих и исчезающих дискурсов, причём эти возникновение и исчезновение не подчиняются никаким правилам. Сразу можно заметить, сколь превратно понимает Хабермас Фуко: последний вовсе не призывал отказаться от попыток объяснить появление и исчезновение модификаций дискурсов, но лишь признавал, что на данном этапе мы не в состоянии объяснить эти процессы. Таким образом, история в представлении Фуко — отнюдь не хаос, как стремится изобразить Хабермас. В отличие от Леви-Строса (к которому, кстати, такое обвинение тоже применимо лишь с большой осторожностью), Фуко не онтологизирует свою исследовательскую гипотезу: генеалогия — не объяснительная схема негативного порядка и не аналог адорновской «негативной диалектики», но лишь методологическая позиция, позволяющая исследователю не впадать в метафизику историцизма. Хабермас переворачивает намерение Фуко с ног на голову, и в результате из методологии получает онтологию, на которую потом обрушивается со справедливой критикой.

Неудивительно, что в таком «уничтожении историографии» Хабермас усматривает трансцендентальный историзм, одновременно и наследующий ницшеанскую критику историзма, и превосходящий её. Ведь предлагаемая Фуко историография, говорит германский исследователь, рассматривает все предметы историко-герменевтического понимания как конституированные; проще говоря, по Хабермасу, Фуко объективирует практику дискурса, обнаруживаемую в «структуралистском рассмотрении». И вновь натяжка: нет у Фуко «структуралистского рассмотрения», он занимается структурным анализом, а это значит: он вовсе не объективирует практики или что бы то ни было ещё; напротив, всё, что попадает в поле зрения Фуко, тяготеет к тому, чтобы остаться необъективированным. Поэтому Фуко и толкует об опыте запредельного и о батаевской трансгрессии, которую Хабермас не вполне правомерно именует «гетерологией».

«История, — пишет Хабермас, — застывает под стоическим взглядом археолога, превращаясь в айсберг, покрытый кристаллическими формами произвольных формаций дискурса. Каждая отдельная формация обретает автономию безначального универсума, поэтому на долю историку остаётся занятие генетика, объясняющего случайное происхождение этих странных структур из полостей смежных формаций, т. е. из непосредственно влияющих обстоятельств».[1] Произведя переворачивание и превратив методологию Фуко в трансцендентальную историю, Хабермас заодно стремится проделать ту же операцию и с теми концептами, которыми пользуется Фуко, в частности — с инспирированным Делёзом увлечением стоицизмом. История под пристальным взглядом стоика-«археолога» потому и «застывает», что Хабермас считает археологию историографией, чего у Фуко, конечно же, нет; речь идёт, по-видимому, об анализе *высказываний* в «Археологии знания». Если приписывать Фуко онтологизацию структур, то, разумеется, необходимо навязать ему и онтологизацию *высказываний*. Однако Фуко не забывал о том, что, «считая всё телесным, стоики как раз именно "предметы высказывания" считали нетелесными».[2] И автономию дискурсивные формации обретают не благодаря смежным формациям, но в собственной событийности и в связи с предшествующими и последующими высказываниями. Структурные элементы конституируются только и именно в структуре, а не в соседних структурах, сколь бы тесно прилегающими они не были. «Не надо отсылать дискурс к далёкому присутствию его истока; его надо рассматривать в его собственной инстанции».[3] Но Хабермас не отступается от своего первоначального намерения и усматривает в анализе Фуко некое длящееся и перманентно присутствующее начало — власть.

Именно власть с присущей ей бессубъектной волей, утверждает он, воплощается в беспорядочном движении дискурсивных формаций. И это совершенно естественно, ведь и власть у Фуко Хабермас понимает совсем не так, как сам французский автор. По Хабермасу, власть у Фуко есть взаимодействие ведущих войну партий, сеть реальных конфронтаций, продуктивное проникновение и субъективирующее подчинение реального противостояния. При этом ни слова не говорится о конституирующем элементе власти по Фуко — сопротивлении. В итоге власть по Фуко становится неотличимой от власти в учении Франкфуртской школы, и речь идёт уже о «закономерном оперировании упорядоченными элементами надстроенной над субъектом системы»[4], а кроме того, власть оказывается синонимом структуралистской деятельности. Конституирующая дискурс власть предстаёт властью трансцендентального созидания и эмпирического самоутверждения. Хабермас акцентирует одну из сторон двуглавого понятия «знание-власть» у Фуко и утверждает, что власть у Фуко, будучи волей к истине, выступает трансцендентальным условием истины. При этом германский автор совершенно упускает из вида конститутивный для власти характер истины. И в данном случае он превратно толкует уже не только Фуко, но и Ницше. Только такой дорогой ценой удаётся ему настаивать на том, что у Фуко воля к знанию есть воля к власти в чистом виде, а единственным свойством всех дискурсов выступает стремление к власти.

---

[1] *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. С. 264.

[2] *Лосев А. Ф.* Стоицизм / Словарь античной философии: (Избранные статьи). М., 1995. С. 84.

[3] *Фуко М.* Археология знания. С. 70.

[4] *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. С. 266.

Хабермас представляет дело таким образом, будто Фуко отказался от идеи исторических длительностей, утверждая, что история есть лишь ряд сменяющих друг друга случайным образом дискурсивных формаций. Представление совершенно превратное. Хабермас, по сути, повторил старое обвинение Сартра: Фуко-де заменил кино волшебным фонарём. Между тем, Фуко не делал ничего подобного: дискурсивные формации, о которых он говорит, представляют собой лишь структурные элементы, выявляемые в археологическом исследовании в рабочем порядке. В его картине истории нет такой исторической реальности, как дискурс. Дискурс — отнюдь не нечто устойчивое, да к тому же ещё определяющее состояние исторической формации. Дискурс — виртуальная структура, выявляемая структурным анализом. Она определяет появление тех или иных высказываний и доступна исследователю лишь через эти высказывания, так что определить её можно лишь атрибутивно. Более того, Фуко настаивает на выражении «диспозитив дискурса», обозначая таким образом некую перспективу функционирования дискурса. Например, «Историю безумия» Хабермас склонен понимать в том смысле, что Фуко утверждает существование некой реальности, исторически противостоящей разуму, которая может высказывать сама себя. Фуко говорил совсем о другом: конечно же, ему не приходило в голову, что безумие существует как историческая (или внеисторическая) реальность, как структура, альтернативная структуре рациональности. Поэтому Фуко, вопреки расхожему представлению, не рассчитывал услышать постоянно присутствующий в истории *голос безумия*, звучащий то тише, то громче. Понимать его таким образом — значит навязывать ему трансцендентальный историцизм, с которым Фуко всю жизнь боролся. Голос безумия действительно звучит, и его можно услышать, но лишь в определённом диспозитиве, например, как глупость у Эразма Роттердамского, или как неразумие, запертое в стенах Сальпетриера. Голос безумия звучит не в истории, но в рамках определённого диспозитива дискурса. И упрекать Фуко в том, что он слышал голос безумия везде и всюду, тогда как на самом деле он раздаётся лишь в стенах психиатрической клиники, — то же самое, что ругать Гераклита за его утверждение о том, что всё есть огонь, ссылаясь на существование негорючих материалов или на успехи пожарной службы.

Но Хабермас как раз и пытается навязать Фуко трансцендентальный историзм. И основание для этого он находит в его «структурализме» (для 1980-х гг. это выражение звучит совершенно устаревшим, ведь связанные со структурализмом баталии к этому времени уже остались в далёком прошлом). Но, если не обращать внимания на архаичную терминологию и попытаться вычленить основную мысль в критике Хабермаса, то нетрудно заметить, что германский автор, по сути, повторяет обвинение Бодрийяра: исследовательская стратегия Фуко в точности повторяет структуру своего объекта. Теперь уже, правда, не совсем понятно, что же не устраивает Хабермаса: с одной стороны, он стремится сохранить «историю», с другой — упрекает Фуко за то, что тот её сохраняет. Однако упрёк не совсем беспочвенный: если, как мы только что сказали, дискурсивные формации являются своего рода эффектом исследовательской стратегии Фуко и, таким образом, этой стратегией конституируются, структурный анализ следует считать зеркалом той власти-знания, на исследование которой он направлен. Однако немедленно возникает вопрос (возникает он, конечно, не у Фуко, а у Хабермаса) о том, что же, в конце концов, первично — история или анализ. Хабермас никак не может оторваться от метафизики первоначала, без которой обходились уже Маркс и Ницше, за которыми следует Фуко. Поэтому Фуко в его глазах оказывается метафизиком-хайдеггерианцем, предпринимающим бесконечное «движение вспять» — возвращение к истокам.

И вновь — упрёк в «структурализме»: «...втайне структурализм уже создал модель для описания классической формы знаний семиотического репрезентационизма».[1] Иными словами, преодолевая антропоцентризм, структурализм не превосходит модерн, а лишь обновляет знание классической эпохи. Более того, Фуко, по Хабермасу, возвращается к телеологической идее самообоснования: дискурсивные практики сами в себе несут силу, которая позволяет им регулировать самих себя. Примером служит бентамовский паноптизм. Хабермасу вновь не хватает первоначала; он считает, что его недостаёт и Фуко, почему, собственно, последний и фундирует автономность форм познания в технологиях власти, опять-таки, всецело подчинённых генеалогическому исследованию. Телеологизм Хабермаса вновь проявляется в том, что он не может помыслить власть, о которой толкует Фуко, несубстанциально, тогда как власть у Фуко как раз и следует понимать как диспозитив, а не как нечто довлеющее над обществом и трансцендентное ему. Аргумент Хабермаса достаточно хитроумен: Фуко просто маскирует происхождение своего «трансцендентально-исторического» понятия власти, снимая различие между волей к знанию и волей к власти.[1] Однако этот упрёк следует вернуть самому Хабермасу, который маскирует происхождение своего понимания власти: изначально субстанциальный характер своего представления о власти он скрывает за эмпиризмом Франкфуртской школы. Фуко в такой субстанциализации совершенно неповинен, и о его расхождении с «франкфуртской» традицией мы уже говорили. А если власть субстанциальна и довлеет *над*, необходим и субъект, над которым она довлеет. Поэтому Фуко оказывается у Хабермаса продолжателем философии субъекта. А заимствованное из философии субъекта понимание власти, разумеется, может отсылать только к философии субъекта и ни к чему другому. Поэтому Фуко неизбежно должен прийти к нормативным представлениям, против которых затевал бунт в своих ранних работах. Собственно, Хабермас сконструировал свой аргумент, используя в качестве отправной точки именно то, что следовало доказать: навязав Фуко философию субъекта, доказал, что тот занимается философией субъекта. Как говорил У. Эко, психоанализ установил, что царь Эдип страдает Эдиповым комплексом.

---

[1] Там же. С. 281.

Полемика Хабермаса и Фуко носила односторонний характер «модернистской реакции»: совместный семинар, как мы уже говорили, не состоялся, а смерть Фуко помешала ему ответить на жёсткую критику германского коллеги. В своих поздних интервью Фуко говорил только, что не согласен с Хабермасом в меньшем количестве пунктов, нежели Хабермас с ним. Поэтому многочисленные последователи Фуко продолжили полемику от лица своего учителя, стремясь перевести несостоявшуюся дискуссию в плоскость понятий Фуко. Этот ход выглядит вполне правомерным, ибо Хабермас навязал французскому философу совершенно чуждую ему терминологию. Кроме того, совершенно справедливо намерение последователей Фуко вывести философию Фуко за пределы жёсткого выбора в пользу рационализма и иррационализма.[2] Да и само понятие модерна у Фуко радикально отличается от хабермасовского: для Фуко «модерн», или «современность», — не исторический период, а, скорее, критическая позиция по отношению к прошлому и настоящему.[3]

В чём причина такой прискорбной «невстречи» двух мыслителей? Почему Хабермас столь превратно истолковал Фуко? Т. Бьебрихер из университета Флориды считает, что причина недоразумения в хабермасовской интерпретации философии Ницше, в частности, ницшевского концепта генеалогии.[1] Хабермас критикует генеалогию за то, что она не в состоянии достигнуть научной объективности, забывая о том, что генеалогия (как у Ницше, так и у Фуко) вовсе не имеет своей целью достижения объективности. Поэтому критика Хабермаса и выглядит столь неубедительно. Действительно, Ницше у Хабермаса оказывается эдаким прагматиком, отказавшимся от романтизма, а заодно и от модерна. Знание у него оказывается тесно связано с прикладными интересами человечества и не соответствует действительности, но производит «полезные иллюзии»; истина, таким образом, отсылает не к «реальности», но к «полезности». Хабермас приписывает Ницше собственные идеи о связи знания с «интересом» и обретением контроля над природой.[2] Хабермас настаивает на различии между «полезными» и «лживыми» иллюзиями и критикует Ницше за то, что тот отказывается проводить такое различие. Ницше оказывается у него философом, который вводит человеческую мысль в состояние постмодерна. Весь «постмодерн» у Хабермаса становится развитием идей Ницше. По Хабермасу, развитие ницшеанства в XX в. пошло по двум направлениям: 1) эстетизация мира, предпринимающая критику разума с применением психологического и исторического подходов (соответственно Батай и Фуко); 2) философская критика метафизики (Хайдеггер и Деррида). Квинтэссенцией философии Ницше при этом оказывается представление о мире как об иллюзии. Образ Ницше получается довольно необычным; более всего он напоминает Шопенгауэра, ударившегося в прагматизм. Хабермас никак не может оторваться от философии субъекта с его *целеполаганием*, *практикой* и *потребностями*, его мышлению не присущ радикализм, который был у Ницше и у Фуко (да и у всех представителей постструктурализма). Поэтому Хабермас, при всей своей «добросовестности», мыслит в довольно узких границах, не в силах переступить их. Сохранение представлений о существовании *человека* как деятеля истории в принципе не позволяет уловить сущность генеалогического проекта.

---

[1] «В базовом понятии власти Фуко насильственно соединил идеалистическое представление о трансцендентном синтезе и предпосылку эмпирической онтологии». (Там же. С. 117.)

[2] *Hoy D.* Critical Theory and Critical History // *Hoy D., McCarthy Th.* Critical Theory. Oxford (UK), Cambridge (USA): "Blackwell", 1994.

[3] Этот момент акцентирует М. Келли: *Kelly M.* Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique // Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate. Ed. M. Kelly. Cambridge (Mass.); L.: "MIT Press", 1994. P. 384.

Сходную ситуацию мы наблюдаем у П. Рикёра — мыслителя, стоящего к Фуко ближе, чем Хабермас, но сохраняющего в своей философии те же конструкции.

§ 10. Рикёр

Феноменологическая герменевтика Рикёра, центральным моментом которой является «истина истории», исследует те же проблемы, что и «археология» Фуко. С одним, но фундаментальным, отличием: Рикёр считает фундаментальной категорией философии личность как место порождения значений, которые обусловливают возможные смыслы человеческой культуры. Феномены и явления мира Рикёр предлагает рассматривать в их «историческом» контексте, т. е. в движении через временные модусы *прошлое — настоящее — будущее*. Именно это, считает Рикёр, позволяет вскрыть «археологию» субъекта, которая становится в то же время его телеологией. Эпистемологический анализ, который предпринимает Рикёр, претендует рассмотреть те пробелы, которые оставил в своей «археологии» Фуко. По выражению П. Рикёра, «археология знания... не называет места собственного продуцирования»[1], но описывает историческую прерывность «изнутри» дискурсивных формаций. Рикёр претендует на построение такой «археологии», которая прямо показывала бы место собственного продуцирования.

---

[1] *Biebricher Th.* Habermas, Foucault and Nietzsche: A Double Misunderstanding // Foucault Studies. 2005. № 3. P. 2.

[2] См.: *Habermas J.* Knowledge and Human Interests. Boston: “Beacon Press”, 1971.

Рикёр опирается на трёхчленную историографическую структуру «понимания» истории, предложенную М. Серто в проекте П. Нора и Ж. Ле Гоффа «Писать историю»[2]. Писание истории имеет три фазы: 1) документальную — накапливание документальных доказательств; 2) фазу объяснения/понимания («потому что» в ответ на «почему?»); 3) репрезентативную — возникновение дискурса, предназначенного для читателя исторического материала. Решающая «эпистемологическая ставка» разыгрывается во второй фазе, однако именно в фазе письма (третьей) заявляет о себе историческая интенция, целью которой является представление прошлого «таким, каким оно было» (tel qu'il s'est produit). (Термин «фаза», употребляемый Рикёром, должен отсылать нас не к хронологически различным стадиям, а к методологическим моментам, наслаивающимся друг на друга. Стадиями эти фазы становятся лишь при развёртывании историографической операции.) «История от начала до конца — запись»[3], — говорит Рикёр. Поэтому архивы — первое письмо, с которым история сталкивается перед тем, как самой стать письмом. Так что «объяснение/понимание» заключается между двумя видами письменности. Здесь Рикёр солидаризуется с позицией, изложенной Деррида в работе «О грамматологии»: всякому историческому мышлению всегда предшествует запись (de l'inscription).[4]

Эту проблему поднимал ещё Платон в своём «Федре»: письмена — великий дар бога, однако теперь «в души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память; припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою»[1]. Припоминание вместо памяти, многомудрие вместо мудрости, внешнее многознание, за которым скрывается невежество. Этот pharmakon, который бог предлагает царю, — дар весьма двусмысленный, так что записанная история оказывается не только целительным средством, но и ядом. Исторический рассказ пользуется описанным Бартом «эффектом реальности» и становится безапелляционным. Рикёр отстаивает платоновскую мысль о том, что «истинный дискурс записан в душе»[2] (Федр, 276а) — как психический след от встречи с событием, тогда как записанный дискурс есть лишь образ (eidōlon) живой памяти. Да и сама память в «археологическом проекте» должна быть лишена своей функции матрицы истории и стать объектом изучения последней.

---

[1] *Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004. С. 286.

[2] *Le Goff J., Nora P.* L'Ecriture de l'histoire. P., 1975.

[3] *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 282. (Пер. Г. М. Тавризян.)

[4] Доходит даже до прямых параллелей с «Почтовой открыткой» Деррида: «А сам Платон, — пишет Рикёр, — не ведёт ли он атаку с тыла на собственное письмо, он, чьи диалоги записывались и видели свет? Ведь именно в изобретении письма и всего ему родственного видит он угрозу подлинной, истинной памяти». (Там же. С. 197.)

Понятие «записи» (inscription) шире понятия «письма» (écriture), поскольку в нём доминирует идея внешних знаков, служащих опорой и посредником в работе памяти. При переходе от памяти к историографии претерпевают изменения одновременно и пространство, и время. Рикёр, следуя «Трансцендентальной эстетике» Канта, подходит к континууму «пространство/время» через пространство. Здесь он сближается с концептом номадических сингулярностей Ж. Делёза: «вопрос места существует, поскольку пространство не заполнено, не насыщено»[3], поэтому человеку необходимо перемещаться, стать кочевником, которого современная культура одновременно и приводит в движение, и парализует. «Место» человека там, где его тело; выражения «местонахождение» (emplacement) и «перемещение» (déplacement) взаимосвязаны и свидетельствуют о живом опыте тела — абсолютного «здесь», соотносимого с «там», причём и то, и другое неотъемлемо от собственного тела человека. «...Нужно, — писал М. Мерло-Понти, — чтобы появление движения в какой-либо точке происходило лишь с его исчезновением из “смежной” точки, а это происходит, если имеется определённый носитель движения, который одним броском покидает эту точку и занимает другую».[4] Это и есть тело, которое высказывается в своём собственном дискурсе, предшествующем дискурсивным описаниям пространства Евклида, Декарта или Ньютона: «стволы деревьев еще до Евклида имели свойства, которые он в них открыл»[5]. Человеческое проживание (l'acte d'habiter), говорит Рикёр, «крепится» на чередующихся состояниях покоя и движения. «Проживаемое пространство» собственного тела и пространство общественное соотносятся с пространством геометрическим, для которого существуют лишь некие локальности, а не привилегированные места. «Само обитание протекает на границе проживаемого пространства и пространства геометрического»[1], а потому может быть осуществлено только в акте конструирования[2], как геометрическая сетка жизненного пространства. Эти пространственные локальности коррелируют с календарными датами как «сконструированное» пространство с «рассказанным» временем. Строение — запись в твёрдости материала, рассказ — запись во временной протяжённости. Новое здание вписывается в городское пространство, а новый рассказ — в среду интертекстуальности. Время, по выражению М. Блока, представляет собой среду, в которую погружены явления.

---

[1] Платон. Федр. 275а (Пер. А. Н. Егунова).

[2] *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 200.

[3] Там же. С. 207.

[4] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 348.

[5] Там же. С. 351.

Понятие события принимается историками как наиболее очевидное и наименее спекулятивное. На основании этого понятия производится дезинтеграция глобального времени истории, что порождает проблему отношений между различными локальными временами. Это позволяет создать структуралистскую историю, в которой нет направления и непрерывности.[3] Таким образом, историографическая процедура проистекает из редукции живого опыта памяти и спекулятивных представлений о временном порядке. Архив составляется на основании свидетельств, а свидетельство — эта заявленная память — открывает эпистемологический процесс. Момент занесения зафиксированного свидетельства в архив — это момент вступления историографической операции в фазу письма, продолжение декларативной памяти в виде рассказа. Если свидетельство носит устный характер, то архив представляет собой письмо, так что профессиональный историк — не слушатель, а читатель.

Однако свидетельство — не просто рассказ; в нём присутствуют специфические черты, связанные со структурой взаимообмена между тем, кто представляет свидетельство, и тем, кто его получает. Благодаря своей способности быть повторённым, свидетельство приобретает статус институции и может быть депонировано. А депонирование, в свою очередь, представляет собой условие возникновения институций, собирающих, классифицирующих и консервирующих документальный материал. Поэтому архив — это 1) физическое место, сберегающее документальные следы событий, отличные от следов церебральных, и в то же время 2) место социальное, в котором возможны субъективность и замалчивание социального статуса истории как института знания. Архивация тоже представляет собой веритативную процедуру с предварительной целью учреждения документального доказательства: как и в юриспруденции, в истории «от свидетельства требуется служить доказательством»[1]. Так свидетельство, которое должно было бы служить основанием для составления истории, оказывается её доказательством: pharmakon архивированного документа стал ядом.

---

[1] *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 208.

[2] См.: *Ricœur P.* Architecture et narrativité // Identità e Differenze: (Catalogue de la Mostra). Milano, 1994.

[3] «Структурализм, заворoживший не одно поколение историков, — говорит Рикёр, — восходит к теоретической инстанции, которая своей умозрительной стороной составляет продолжение великих теологических и философских хронософий, выступая в виде научной, и даже сциентистской, хронософии». (*Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 224.)

Фаза «объяснения/понимания» тесно связана с фазой документирования, поскольку нет документа без обращённого к нему вопроса, и нет вопроса без предполагаемого объяснения. «Объяснение/понимание» устанавливает связи между документально подтверждаемыми фактами. Такая история структурирует во временном плане не отдельные события, а серии повторяющихся фактов, и тем самым становится историей серийной и квантитативной[2] и удаляется от концептов длительности А. Бергсона и Г. Башляра. Эта история представляет собой пребывание в структурированном времени, которое состоит из структурированных исчисляемых длительностей. Если Фуко «под знаком... архива... и археологии... очертил абсолютно нейтральный — или, скорее, нейтрализованный дорогой ценой — участок высказываний без высказывающего», то Рикёр задаётся вопросами: «Кто мог бы оставаться за его пределами? И как продолжать мыслить формацию и трансформацию не таким вот образом нейтрализованных дискурсов, а отношений между репрезентациями и практиками?»[3] Переходя от «архива» к «археологии», Фуко призывал двигаться в сторону возможных сфер приложения его учения. Рикёр продолжает этот проект, отказавшись, однако, от идеи нейтральности «очищенной» области высказываний. Таким образом, Рикёр вновь обращается к традиции репрезентационизма, отвергнутой Фуко.

Концептуальный «скачок», предпринимаемый Рикёром, заключается в переходе от понятия ментальности к понятию репрезентации. Ментальность — понятие одностороннее, поскольку здесь отсутствует респондент социального послания, оно не выражает множественный характер социального пространства и сводит событие к единственной функции — функции разрыва. Понятие же репрезентации выражает полифонию, дифференцированность и многообразную темпорализацию социальных феноменов. Здесь Рикёр опирается на анализ истории чтения и читателей, проведённый Р. Шартье[4], который показал, что модальности процессов публичного и частного чтения оказывают воздействие на понимание текстов. Вопрос о репрезентации представляется Рикёру чрезвычайно важным, поскольку «именно в действенной рефлексии историка по поводу момента репрезентации, включённого в историографическую операцию, понимание социальными агентами самих себя и «мира как репрезентации» достигает наиболее полного выражения»[1].

---

[1] Там же. С. 237. «Документы говорят лишь в том случае, если от них требуется проверить, то есть удостоверить верность той или иной гипотезы». (Там же. С. 249.)

[2] См.: *Chaunu P.* Histoire quantitative, histoire sérielle. P., 1978.

[3] *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 282. (Пер. Г. М. Тавризян.)

[4] *Chartier R.* Lectures et lecteurs dans la France de l’Acien Régime. P., 1987.

Репрезентирование (représentance), говорит Рикёр, конденсирует в себе все ожидания и требования исторической интенциональности, обозначая ожидание, связанное с историческим познанием конструкций, лежащих в основе реконструирования хода событий. Однако при литературной записи истории к способам «объяснения/понимания» нарративность присоединяет свои собственные способы интеллигибельности. Литературная форма оказывает сопротивление экстериоризации во внетекстуальное. Нарративные формы стремятся к поддержанию правдоподобия (эффект, описанный Бартом). Нарративы, по выражению Ф.Р. Анкерсмита[2], стремятся исключительно к самореферентности. Чтобы избежать подозрений в отношении к репрезентативным формам, считает Рикёр, следует вернуть письменную фазу на то место, которое она должна занимать по отношению к двум предыдущим: «...Только письменный характер, понимающее объяснение и документальное доказательство вместе способны подтвердить притязание исторического дискурса на истину»[3].

Такой анализ репрезентации истории не приводит Рикёра к сколько-нибудь убедительным результатам. Сложными, окольными путями феноменологической герменевтики он приходит к тем же выводам относительно истины и правдоподобия нарратива, что и Барт в своей литературоведческой концепции. Рикёр без особого восторга относится к бартовскому утверждению о письменной природе факта, однако отказаться от него полностью он не может, ведь ничего лучшего, чем свидетельство и его критика, у нас нет. Поэтому Рикёр ищет иной путь. Историческая репрезентация — отсутствующий образ присутствующей вещи, говорит он. Это означает слияние эпистемологии истории с онтологией «бытия-в-мире», без которой столь блестяще обошёлся Фуко. Именно в этом и заключается радикальное отличие «историографии» Рикёра от «археологии» Фуко: последний сознательно стал на методологическую позицию «смерти субъекта», что позволило ему уйти от тупика трансцендентальной субъективности. Рикёр (возможно, не в последнюю очередь в силу своего католического гуманизма) ни за что не желает отказаться от «субъекта», и это вынуждает его раз за разом штурмовать призрачную вершину — феноменологию трансцендентального субъекта.

---

[1] *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 328.

[2] *Ankersmit F. R.* Narrative Logic: (A Semantic Analysis of the Historian's Language). La Haye: Nijhoff, 1983.

[3] *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 392.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

> «Я не испытывал бы потребности написать эту книгу, если бы у меня не было впечатления, что эти пассажи, эти импульсы, эту логику Фуко плохо понимают».
>
> Ж. Делёз, «*Вскрыть вещи, вскрыть слова*».

Не будет преувеличением сказать, что Фуко произвёл настоящий переворот в гуманитарных науках (словосочетание, которое сам он недолюбливал). После работ Фуко представление о человеке принципиально изменилось: мы увидели, что вопрос о познании оказывается вопросом о состоянии познающего, что знание никогда не формируется лишь самообоснованием, но всегда зависит от социальных практик, меняющихся от эпохи к эпохе.

Философию, основания которой заложили Фуко и другие представители «племени структуралистов», которых мы сегодня, вслед за американцами, предпочитаем называть постструктуралистами, стоило бы называть *постметафизической*. Постметафизичность означает, во-первых, отказ от претензий на всеобъемлющую перспективу описания реальности, несущую в себе платоническое разделение мира на сущности и явления, а во-вторых, отказ от установки на самообоснование посредством выявления самоочевидных истин. Постструктуралисты окончательно избавились от веры в самоочевидные истины, и роль Фуко в ниспровержении этой веры была огромной. Фуко сотоварищи произвели деконструкцию трансцендентального субъекта, с которым не смогли окончательно разделаться первопроходцы экзистенциальной онтологии. Само понятие субъекта при этом вышло из тесных рамок cogito на онтологические, гносеологические, социально-антропологические и герменевтические просторы, что исключает создание новой универсальной теории «абсолютного субъекта».

О собственном творческом движении Фуко лучше всего сказал сам: «Проба, опыт, "эссе" — что надо понимать как преобразующее испытание самого себя в игре истины, а не как основанное на примитивизации присвоение другого в целях коммуникации — это живое тело философии, по крайней мере, если сегодня оно всё ещё продолжает оставаться тем, чем было когда-то, то есть определённой "аскезой", упражнением себя в движении мысли».[1]

Творчество Фуко весьма многообразно, и обращаться к нему можно с самых разных сторон. Мы старались по большей части иметь в виду Фуко-философа. Однако Фуко-историк не менее известен и влиятелен. Историки школы Анналов отнеслись к его историческим исследованиям весьма благожелательно, а его анализ истории пенитенциарных институтов во Франции, Великобритании и США стал настоящим источником вдохновения как для его многочисленных последователей, так и для не менее многочисленных критиков. Как заметил британский исследователь системы уголовных наказаний С. Коэн, «писать сегодня о наказании и разделении, не обращая внимания на Фуко, — всё равно что говорить о бессознательном, не обращая внимания на Фрейда».[1] Но и обращаясь к истории медицины и, уже, психиатрии, сегодня также нельзя пойти мимо Фуко. А самое главное — сегодня уже невозможно говорить о человеке (если, конечно, говорит не фундаменталист), не вспоминая о Фуко или не «забывая» его.

---

[1] *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 15.

В России монографических работ, посвящённых творчеству Фуко, на сегодняшний день нет. Потребность в них представляется нам само собой разумеющейся, поэтому мы не станем писать об «актуальности», «злободневности» и «востребованности» философии Фуко в отечественном философском пространстве. Вместо этого мы набросаем те основные исследовательские планы, которые видятся нам наиболее плодотворными. На страницах этой книги мы наметили их и в силу своих скромных возможностей обозначили пути из разрешения, однако это лишь первые шаги в направлении изучения того сложного, противоречивого и чрезвычайно интересного феномена, который обозначается именем «Фуко».

Во-первых, необходимо предпринять детальное исследование темы *современности* у Фуко, что позволит вписать творчество французского философа в широкую перспективу осмысления наличного состояния западного человечества. Отталкиваясь от мысли Канта, опираясь на Ницше, прийти к рефлексии по поводу современности во второй половине XX в., заново детально разобраться в нюансах полемики между Хабермасом и Фуко и продолжить эту линию вплоть до наших дней. Генеалогический пунктир сегодняшнего состояния проблемы современности представляется нам следующим образом: фокусирование метафизических вопросов в антропологической проблематике — фиксирование антропологической прагматики в качестве центра вопрошания о современности — элиминирование антропологизма из кантовской прагматики — новая проблематизация современности. Впрочем, здесь возможны и другие подходы.

Во-вторых, исследование проблематизации современности в мысли Фуко требует кропотливого анализа предложенной им концепции исторической дисциплины. Здесь также необходимо помещение учения Фуко в более широкую перспективу философии истории. Центральным моментом такого исследования должна стать критика онтологических оснований истории, какой она сложилась за последние столетия. Эта задача может и должна быть поставлена не только перед философами, но и перед историками, благо в отечественной исторической дисциплине предпосылки для этого уже сложились.

---

[1] *Cohen S.* Visions of Social Control: Crime, Punishment and Classification. Cambridge: “Polity Press”, 1985. P. 10.

В-третьих, необходимо проделать ряд историко-философских анализов, направленных как на исследование генезиса мысли Фуко, так и на компаративное рассмотрение философии Фуко в связи с современными ей школами и течениями. В настоящей книге мы попытались наметить, без сомнения, весьма плодотворную перспективу, которую можно, пользуясь именами, свести к схеме: Гуссерль — Хайдеггер — Бинсвангер — Фуко. Или, в концептуальном выражении: феноменология — онтика — антропологизация онтики — «смерть субъекта».

В-четвёртых, отдельных исследований заслуживают «археологии» Фуко — его работы по истории психиатрии, медицинского взгляда, пенитенциарных институтов и сексуальности. Лишь проделав такую работу, можно будет с уверенностью говорить о прикладном использовании «метода» Фуко.

В этих исследованиях можно опираться на обширную исследовательскую литературу, написанную на Западе и никоим образом не исключающую отечественных работ, а лишь могущую стать для них подспорьем. Те времена, когда можно было говорить «зачем нам об этом писать, если французы напишут лучше», прошли. Во-первых, французы напишут совсем не то, что нам нужно, поскольку они находятся в совсем иной культурной ситуации и не нуждаются в навёрстывании упущенного и заполнении пробелов. Во-вторых, по той же самой причине нам нужен свой, «русский» Фуко, и переводы западных работ, без сомнения, необходимые, сами по себе не приведут нас к пониманию его мысли.

Здесь, кстати, стоит сказать пару слов о проникновении учения Фуко в Россию. Фуко у нас знают давно, хотя мы, как обычно, и опоздали с этим знакомством лет на тридцать. «Слова и вещи» были переведены на русский в 1977 г. и большого резонанса не имели. Что же касается других сочинений Фуко, русскоязычная публика начала знакомиться с ними много спустя после его смерти, что лишний раз подтвердило наш излюбленный тезис о том, что мы всегда видим лишь вчерашний день западной культуры, никак не соприкасаясь с её сегодняшним. Впрочем, за последнее десятилетие ситуация несколько изменилась. Фуко попал в Россию в общей обойме с философами, которых принято называть постструктуралистами и которых долгое время плохо различали. С течением лет стало выясняться, что философы эти вообще-то мало похожи один на другого, что сами себя они не называют ни постструктуралистами, ни постмодернистами, да к тому же, зачастую сомневаются, что постструктурализм с постмодернизмом в философии имеют быть, что читать их в переводе удобно, но надо обращаться и к французским текстам... А самое главное — что они не такие уж ниспровергатели «традиционной» философии, не нигилисты и теоретические хулиганы, но философы, вырастающие из традиции и традицию продолжающие. Тогда стало ясно, что необходимо читать каждого из них в отдельности, и лишь после этого — в сопоставлении с другими. К этому времени, кстати, неожиданно выяснилось, что постструктурализм — уже не последний писк философской моды, что для Запада это уже вчерашний день (вернее, сегодняшний, но только потому, что пока не наступило никакого яркого «завтра»), и только у нас, да и то всё реже, надо кому-то доказывать, что «это тоже философия». Парадокс: в отечественном философском пространстве все уже свято верят, что, к примеру, Н. А. Бердяев — философ, но многие всё ещё с трудом принимают мысль о философской состоятельности постструктуралистов.

Итак, настало время читать Фуко, не смешивая его с другими «постмодернистами». И его стали читать (или, по крайней мере, говорить, что читали), хотя, конечно, интеллектуальной моды, хоть как-то сравнимой с тем, что происходило во Франции в 1960-х гг., не случилось, но это потому, что у нас такого вообще не бывает. А раз стали читать, стали, разумеется, и писать — в этом мы от Запада мало отличаемся. Написано о Фуко на русском языке очень много — монографий, правда, не попадается, зато статей огромное количество, а уж упомянуть его в статьях на «общие» темы вообще долгое время считалось хорошим тоном. «Общие» темы у нас любят: ведь сколько написано, например, о глобализации, хотя проблема это не наша, мы в ней ничего не понимаем и, уж конечно, ничего со своей стороны для её решения предложить не можем. Впрочем, применять концепты Фуко к проблематике глобализации — дело трудное, для этого ведь и впрямь пришлось бы его читать. Зато есть обширное, всем без исключения открытое, а главное, не требующее никакой ответственности поле — «философская антропология». Что это такое, никто толком не знает (и автор этих строк — не исключение), понятно только, что речь здесь должна идти о человеке. И здесь Фуко приходится как нельзя кстати, ведь о «смерти человека» все слышали. Не обязательно разбираться с тем, что там имел в виду модный француз, ведь само словосочетание весьма насыщенное, ёмкое, и сразу выводит на проблему (о том, что такое проблема и откуда она берётся, у нас тоже редко задумываются). Фуко заявил о «смерти человека» (и кому какое дело, что не он первый, да и речь шла совсем о другом?!); я ведь тоже человек, а я пока жив, значит, тут что-то не так; а раз все об этом говорят, значит, «смерть человека» — это, во-первых, дело тёмное, во-вторых, звучит скандально, а в третьих — надо бы и мне об этом написать.

Кроме того, совсем ведь не обязательно не только читать всех этих постструктуралистов (слишком много их, Бог с ними совсем!), но и хвалить их. Можно и выругать. За то, что циники, за то, что про Маркса нехорошо сказали, за то, что уводят нас от духовных ценностей. И таких статей тоже выходит достаточное количество. Откроешь, бывало, уважаемый академический журнал и прочитаешь там погромный материал в двух частях, который камня на камне не оставляет от «постмодернизма» и его приспешников, окопавшихся в Петербурге. Размышляешь потом: кто ж такой этот К. Л. Стросс (sic!)? Должно быть, хороший человек, раз «защищал живую речь и язык», не чета другим-прочим. В библиотеках, правда, книжек этого автора нет, ну да ведь мы-то с вами понимаем, в чём тут дело: всё это козни постмодернистов, всё их проделки!

Конечно, мы утрируем: пустых и безграмотных работ выходит очень много, но есть и серьёзные исследования, далеко не все из которых мы упомянули в этой книге. Всё, что мы хотим сказать: поверхностное понимание Фуко есть понимание превратное. Оно плодит мифы вроде следующих: Фуко объявил человека несуществующим; Фуко утверждает, что безумия не существует; Фуко заявил, что не бывает преступлений; Фуко сказал, что нет никакой исторической динамики и т. п. В результате у здравомыслящего человека возникает вопрос: а что вообще есть у этого Фуко, ведь, чего ни коснись, ничего нет — ни Бога, ни человека, ни власти, ни классовой борьбы... Поэтому пора писать работы о том, что у Фуко есть.

В России повторилась история, происходившая во Франции в середине 1960-х гг.: в то время как многие историки отнеслись к исторической концепции и историческим исследованиям Фуко в целом благожелательно, те, кто профессиональными историками не является, принялись изобличать Фуко в неточностях и натяжках. Так, известнейший российский филолог М. Л. Гаспаров заявил, что «античный том его “Истории секса”» (по видимому, речь идёт о «Заботе о себе») «написан по известному правилу: если факты не укладываются в теорию, то тем хуже для фактов».[1] Подобная «критика» неизменно направлена на отдельные высказывания Фуко, смутно понятые и без учёта тех проблем, которые за этими высказываниями стоят. Но часто можно встретить критику и гораздо худшего толка: она исходит от людей, которые, как когда-то сказал Делёз, не могут чувствовать себя счастливыми, если не уличат великого человека в «неточности». Никакого смысла в том, чтобы ловить Фуко на «неточностях», вообще нет; единственно продуктивной может быть критика, имеющая дело с его концептуальными построениями и идущая при этом не «извне», с точки зрения той или иной школы или партийной группировки, но «изнутри», отталкиваясь от самой логики учения Фуко. Всё прочее — литература, причём плохая.

---

[1] *Гаспаров М. Л.* Вместо ответа на анкету // Новое литературное обозрение. 2001. № 3 (49). С. 21. А. Россиус, также классический филолог, впрочем, «уверен, его реконструкция, как и всегда, исторически вполне достоверна». (*Россиус А.* Что находят в Фуко антиковеды? // Новое литературное обозрение. 2001. № 3 (49). С. 23.)

Творчество Фуко можно оценивать по-разному. Отечественный социолог и переводчик Б. Дубин выражает весьма распространённое мнение, говоря о том, что за работами Фуко «стоит личный и поколенческий протест левого европейского интеллектуала 1950–1960-х гг., она временами до опасного близка к марксистскому разоблачению и развенчанию любой идеологии, кроме собственной...»[1] Действительно, философия Фуко является выражением «духа 60-х». Его поколению казалось, что мир меняется к лучшему. «Левые» политические убеждения были как никогда популярны. Западное общество упивалось перспективами свободы и всерьёз рассчитывало на революцию. Поэтому и учение Фуко было по своей сути революционным. Говоря о Фуко, следует иметь в виду не только поколенческий, но и индивидуальный опыт этого мыслителя. Он вырос в семье врача и сам в юности собирался заняться медициной. Разочарование в академической психологии заставило его обратиться к психологии Мерло-Понти. Психологический кризис в юности едва не привёл его в стены психиатрической клиники — по счастью, отсоветовал Альтюссер. Впоследствии Фуко будет интересовать тема психиатрических репрессий, к которым этот институт прибегает, будучи не в силах оказать своим пациентам действенную помощь. Гомосексуальность Фуко поставила его в положение маргинала, и тема маргинальности, «ненормальности», отверженности большинством будет занимать его на протяжении всей жизни. Всё это, безусловно, справедливо. Однако не стоит сводить всю философию Фуко к личностным или поколенческим переживаниям, ведь мы имеем дело с философом, а философ обращается отнюдь не только к собственному жизненному опыту или опыту своего поколения. Как заметил П. Бурдьё, «адекватный анализ строится на двойном отказе: он отвергает как претензию философского текста на абсолютную автономию и вытекающий из неё отказ от любых внешних отсылок, так и прямое сведение текста к наиболее общим условиям его производства»[2]. Мы надеемся, что этот «двойной отказ» нам удался.

Философия Фуко вписана в то движение, которое видело свою цель в ниспровержении трансцендентализма, доставшегося западной мысли в наследство от Нового времени, и которое Лиотар назвал постмодерном. Мы уже говорили о том, при каком условии и в каких границах можно называть Фуко постмодернистом, и теперь, учитывая всё оговоренное, можем завершить нашу книгу разговором о постмодернизме. Модернизм или, вернее, модерн, был проектом Нового времени, предполагающим трансцендентализм и его критику. Вся пост-кантовская философия стала критической, и эта критика была призвана спасти модерн от порождённых им самим противоречий. Постмодерн представляет собой конец этой критики; постмодернисты действуют «внутри» критического дискурса, выказывая в его отношении систематическое недоверие. Они по-прежнему занимаются критикой, они более критичны, чем Кант, ибо последовательно подвергают критике и собственную критику, и критику критики, и т. д., они становятся пост-постмодернистами и пост-пост-постмодернистами. Постмодерн в философии — это авангард авангарда, то, что всегда на острие критики, что всегда впереди самых передовых веяний. Однако этот авангард авангарда также является частью модернистского проекта, доведением проекта до предела и трансгрессии. Поэтому постмодерн уничтожает модерн, очищая философское пространство от всех его следов, сам будучи последним следом. Отсюда набившие оскомину речи о «конце истории», «конце философии» и «смерти субъекта». Подобно ницшевскому Заратустре, Фуко возвещает смерть человека, того человека, который был самым значительным проектом модерна, и манифестирует приход сверхчеловека. Сверхчеловек уже родился, и этот сверхчеловек — Брюно Латур, принёсший нам благую весть о том, что Нового времени не было и что после той расчистки, которую произвели постмодернисты, приходит нон-модерн.[1]

---

[1] *Дубин Б.* Неведомый шедевр и его знаменитый автор // Новое литературное обозрение. 2001. № 49. С. 81.

[2] *Бурдье П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера. Пер. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. М.: Праксис», 2003. С. 16–17.

Если постмодерн исчезнет так же, как он некогда появился, если событие, возможность которого мы уже можем предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит его так же, как сам он во второй половине XX в. разрушил почву модернистского проекта, тогда — можно поручиться — Фуко исчезнет из нашего сознания, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке.

---

[1] «Мы не вступаем в новую эру; мы больше не продолжаем панического бегства пост-пост-постмодернистов; мы не цепляемся больше за авангард авангарда; мы больше не пытаемся быть ещё хитрее, ещё критичнее, положить начало ещё одному этапу эры подозрения. Нет, напротив, мы замечаем, что так никогда и не начали вступать в эру Нового времени. Это ретроспективное отношение, которое разворачивает, вместо того чтобы демаскировать, которое приращивает, вместо того чтобы разоблачать, сортирует, вместо того чтобы негодовать, я характеризую выражением “non-moderne”, нενовременность (или “amoderne” — ановременность)». (*Латур Б.* Нового времени не было. С. 115.)

ПРИЛОЖЕНИЕ

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ МИШЕЛЯ ФУКО

Библиография сочинений Фуко столь же обширна, сколь и запутанна. Некоторые из его текстов публиковались неоднократно и в разном виде. Другие выходили много лет спустя после их создания. Третьи публиковались посмертно. Наконец, многие тексты первоначально публиковались на английском, итальянском, испанском или португальском языках, и лишь потом переводились на французский. Англоязычные читатели зачастую пользуются сокращёнными и/или изменёнными редакциями сочинений Фуко. Всё это порождает необходимость представить пусть и не исчерпывающую, но по возможности прояснённую библиографию работ философа, тем более что в России подобной работы никто не предпринимал.[1]

Многие статьи, выступления и интервью Фуко опубликованы в сборниках, на которые мы будем ссылаться и которые мы для удобства пользователя вынесли в начало:

Michel Foucault: Power/Knowledge. Selected Interviews and other writings, 1972–1977. N.Y.: “Pantheon Books”, 1980.

The Foucault Reader. Ed. P. Rabinow. N.Y.: “Pantheon”, 1984.

Michel Foucault: Politics. Philosophy. Culture. Interviews and other writings. 1977–1984. N.Y.; L.: “Routledge”, 1988.

Foucault Live. Ed. S. Lotringer. N.Y.: “Semiotext(e)”, 1989.

Foucault M. Dits et Écrits. IV vols. P., 1994–2001.

Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1. Пер. С. Ч. Офертаса. М.: «Праксис», 2002.

Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2. Пер. И. Окуневой. М.: «Праксис», 2005.

Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. Пер. Б. М. Скуратова. М.: «Праксис», 2006.

Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. С. Табачниковой. М., Касталь, 1996.

---

[1] На Западе библиографии сочинений Фуко довольно многочисленны. См.: French structuralism: a multidisciplinary bibliography (with a checklist of sources for L. Althusser, R. Barthes, J. Derrida, M. Foucault, L. Goldmann, J. Lacan, and an update of works on Cl. Levi-Strauss). Compiled by J.M. Miller. N.Y.: “Garland Pub.”, 1981; Michel Foucault, an annotated bibliography: tool kit for a new age. Compiled by M. Clark. N.Y.: “Garland Pub.”, 1983; Michel Foucault: a bibliography. Compiled by J. Nordquist. Santa Cruz (Calif.): Reference and Research Services, 1986; Michel Foucault, II: a bibliography. Compiled by J. Nordquist. Santa Cruz (Calif.): Reference and Research Services, 1992.

Основные работы

1. Maladie mentale et personnalité. P.: Presses Universitaires de France, 1954. — 114 p.

Книга была переиздана в 1962 г. с изменённым названием: Maladie mentale et psychologie. P.: Presses Universitaires de France,1962. *Во втором издании отсутствует глава о павловской физиологии; добавлено новое заключение. В 1976 г. вышел английский перевод:* Mental Illness and Psychology. Transl. by A. Sheridan. N.Y.: "Harper & Row", 1976. *В 1987 г. тот же перевод был переиздан с послесловием X. Дрейфуса:* Mental Illness and Psychology. Transl. by A. Sheridan. Foreword by H. Dreyfus. Berkeley: University of California Press, 1987. *На русский язык переведена глава «Болезнь и существование»: Фуко М.* Болезнь и существование. Пер. и комм. О. А. Власовой // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. 2007. № 1–2. С. 148–160.

2. Introduction // Binswanger L. Rêve et l'existence. Trad. J. Verdeaux. P.: "Desclée de Brouwer", 1954. P. 9–128.

Введение к французскому изданию статьи Л. Бинсвангера «Сон и существование». Впоследствии перепечатано 1-м томе «Dits et Écrits».

3. La Recherche scientifique et la psychologie // Des Chercheurs français s'interrogent. Ed. J.-E. Morère. P.: Presses Universitaires de France, 1957. P. 171–201.

4. La Psychologie de 1859 à 1950 // Histoire de la philosophie européenne. T. 2. Tableau de la philosophie contemporaine. Eds. A. Weber, D. Huisman. Fishbacher, 1957. P. 591–606.

Эссе, написанное в 1953 г. по просьбе Д. Гюйсмана, намеревавшегося дать своего рода дополнение к статье «История философии» словаря Альфреда Вебера.

5. Le Cycle de la structure (Der Gestaltkreis). Transl. M. Foucault et D. Rocher. Desclée de Brouwer, 1958.

6. Thèse complémentaire (Doctorat ès lettres, 1961); Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.

Перевод «Антропологии с прагматической точки зрения» И. Канта и комментарий к нему — «вторая диссертация» Фуко. В отличие от перевода, комментарий до сих пор не издан.

7. Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. P.: "Plon", 1961.

В 1964 г. был издан сокращённый вариант: Histoire de la folie, 10/18, Union Générale de l'Edition, 1964. *В 1972 г. вышло 2-е полное издание с новым предисловием автора и опубликованными в качестве приложений статьями* La Folie, l'absence d'œvre *и* Mon Corps, ce papier, ce feu *(см. п. 16 и 27). Русский перевод выполнен по этому 2-му изданию, без приложений: Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. Пер. И. К. Стаф. СПб.: «Университетская книга», 1977.

3-е издание вышло в изд-ве «Gallimard» в 1978 г. без приложений. В 1965 г. вышел сокращённый (но с небольшими добавлениями) английский перевод: Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason. *(with introd. by J. Barchilon)* N.Y.: "Pantheon", 1965*; в 1967 г. он был переиздан в Лондоне (изд-во «Tavistock») с предисловием Д. Купера.*

8. Dire et voir chez Raymond Roussel / / Lettre ouverte. 1962. № 4. P. 38–51.

Немного изменённая первая глава книги о Р. Русселе.

9. Naissance de la clinique: Une Archéologie du regard médical. P.: Presses Universitaires de France, 1963.

В 1972 г. вышло исправленное издание, из текста которого Фуко удалил структуралистскую терминологию. Английский перевод 1973 г. выполнен по 1-му изданию, но с добавлениями из 2-й редакции: The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception. Transl. by A. Sheridan. L.: Tavistock; N.Y.: "Pantheon", 1973. *Русский перевод выполнен по 1-му изданию: Фуко М.* Рождение клиники. Пер. А. Ш. Тхостова. М.: «Смысл», 1998.

10. Raymond Roussel. P. : Gallimard, 1963.

Английский перевод имеет другое название: Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel. Transl. by Ch. Ruas. Introd. by J. Ashbery. N.Y.: "Doubleday", 1986; L.: "Athlone", 1987.

11. Préface à la transgression // Critique 195–196. 1963. Août-septembre. P. 751–769.

В рус. переводе: *Фуко М.* О трансгрессии / / Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. Сост. и пер. С. Л. Фокина. СПб.: «Мифрил», 1994. С. 111–132.

12. Le Langage à l'infini / / Tel Quel 15. 1963. Automne. P. 931–945.

13. L'Eau et la folie // Médicine et hygiène (Génève) 613. 1963. 23 octobre. P. 901–906.

Первая глава «Истории безумия», перепечатанная в швейцарском медицинском журнале.

14. La Prose d'Acteon / / La Nouvelle Revue Française 135. 1964. Mars. P. 449–459.

О Пьере Клоссовски.

15. Le Langage de l'espace / / Critique 203. 1964. Avril. P. 378–382.

16. La Folie, l'absence d'œuvre / / La Table ronde 196. 1964. Mai. P. 11–21.

Рус. перевод: *Фуко М.* Безумие, отсутствие творения // Фигуры Танатоса: Искусство умирания. Сб. статей / Под ред. А. В. Дёмичева, М. С. Уварова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. С. 203–211.

17. Les Suivantes // Mercure de France 1221–1222. 1965. Juillet-août. P. 366–384.

Ранняя версия первой главы «Слов и вещей».

18. La Prose du monde // Diogène. 1966. 53. Janvier-mars. P. 20–41.

Выдержки из второй главы «Слов и вещей», напечатанные в журнале ЮНЕСКО. Текст одновременно был напечатан и в англоязычной версии журнала: The Prose of the World // Diogenes 53. 1966. Spring. P. 17–37.

19. Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines. P.: "Gallimard", 1966.

Английский перевод появился в 1971 г. под другим названием: The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. L.: "Tavistock"; N.Y.: "Pantheon", 1971. *Рус. перевод: Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб.: «A-cad», 1994. *Первое издание вышло в 1977 г. в изд-ве «Прогресс».*

20. La Penseé du dehors // Critique 229. 1966. Juin. P. 523–546.

Статья о М. Бланшо. В 1986 г. вышла отдельным изданием: La Penseé du dehors. Montpellier: "Fata Morgana", 1986.

21. Ceci n'est pas une pipe // Cahiers du chemin. 1968. Janvier. P. 79–105.

Эссе о рисунках Р. Магрита. Расширенная версия вышла отдельным изданием: Ceci n'est pas une pipe. Montpellier: "Fata Morgana", 1973. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Это не трубка. Пер. И. Кулик. М.: «Художественный журнал», 1999 *(с приложением двух писем Магрита Фуко)*.

22. Réponse à une question // Esprit 371. 1968. Mai. P. 850–874.

Статья выходила на английском языке под разными названиями: History, Discourse, Discontinuity. Transl. by A. Nazzaro // Salmagundi. 1972. № 20. P. 225–248; Politics and the Study of Discourse. Transl. by C. Gordon // Ideology and Consciousness. 1978. № 3. P. 7–26.

23. Réponse au Cercle d'épistémologie // Cahiers pour l'analyse. 1968. № 9. P. 9–40.

Эссе, представляющее собой набросок «Археологии знания». В англ. переводе вышло под другим названием: On the Archaeology of the Sciences // Theoretical Practice. 1971. № 3–4. P. 108–127.

24. L'Archéologie du savoir. P.: "Gallimard", 1969.

На англ. язык книга переведена в 1972 г.: The Archaeology of Knowledge. L.: "Tavistock"; N.Y.: "Pantheon", 1972. *Существует два русских перевода*: *Фуко М.* Археология знания. Пер. С. Митина и Д. Стасова. Под ред. Бр. Левченко. Киев, 1996; *Фуко М.* Археология знания. Пер. М. Б. Раковой и А. Ю. Серебрянниковой. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия»; «Университетская книга», 2004. *Первый из них содержит много неточностей.*

25. Médicins, juges et sorciers au XVII siècle / / Médicine de France 200. 1969. P. 121–128.

26. *Foucault M.* Titres et travaix. P., 1969.

Брошюра, представленная Фуко при прохождении конкурса на должность профессора Коллеж де Франс.

27. Mon Corps, ce papier, ce feu / / Paideia. 1971. September.

Статья, изданная в качестве приложения ко 2-му изданию «Истории безумия». Англ. перевод: My Body, this Paper, this Fire / / Oxford Literary Review. 1979. Vol. IV. № 1. P. 5–28.

28. Monstrosities in Criticism. Transl. by R. J. Matthews / / Diacritics. 1971. Vol. 1. № 1. P. 59.

29. Surveiller et punir: Naissance de la prison. P.: "Gallimard", 1975.

Англ. перевод вышел в 1977 г.: Discipline and Punish. Transl. by A. Sheridan. L.: Tavistock; N.Y.: "Pantheon", 1977. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Пер. В. Наумова. М.: «Ad Marginem», 1999.

30. Histoire de la sexualité I: La Volonté de savoir. P.: "Gallimard", 1976.

Англ. перевод: The History of Sexuality I: an Introduction. Transl. by R. Hurley. N.Y.: "Pantheon", 1978. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1. Пер. С. Табачниковой / / Воля к истине. С. 97–268.

31. L'Occident et la vérité du sexe / / Le Monde. 1976. 5 novembre. P. 24.

В 1978 г. вышел англ. перевод: The West and the Truth of Sex. Transl. by L. Winters / / Sub-Stance 20. 1978. P. 5–8. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Запад и истина пола / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 193–200.

32. La Vie des hommes infâmes / / Cahiers du chemin 29. 1977. 15 janvier. P. 19–29.

Англ. перевод: The Life of Infamous Men. Transl. by P. Foss and M. Morris / / Power, Truth, Strategy. Eds. P. Foss and M. Morris. Sydney: "Feral", 1979. P. 76–91. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Жизнь бесславных людей / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 249–277.

33. Vorwort zur deutschen Ausgabe / La Volonté de savoir: Sexualität und Wahrheit: I: Der Wille zum Wissen. Übers. U. Raulf. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. P. 7–8.

Предисловие к немецкому изданию «Воли к знанию».

34. Avant-propos / / Politiques de l'habitat 1800–1850 / / CORDA. 1977. P. 3–4.

35. Le Supplice de la vérité / / Chemin de ronde. 1977. № 1. P. 162–163.

36. Une Mobilisation culturelle / / Le Nouvel Observateur 670. 1977. 12 septembre. P. 49.

37. Un Jour dans une classe s'est fait un film // L'Educateur. 1978. Vol. 51. № 12. P. 21–25.

38. La Poussière et le nuage // Impossible Prison: Recherches sur le système pénitentiare au XIX siècle. Ed. M. Perrot. P.: "Seuil", 1980. P. 29–39.

Ответ на критику Ж. Леонара.

39. Il misterioso ermafrodito // La Stampa. 1978. № 8. P. 5.

40. Un Plaisir si simple // Le Gai Pied. 1979. № 1. P. 1, 10.

Англ. перевод: The Simplest of Pleasures // Fag Rag. 1979. № 29. P. 3.

41. Foucault // Dictionnaire des philosophes. Ed. D. Huisman. P.: Presses Universitaires de France, 1981. Vol. I. P. 942–944.

Статья в словаре, написанная Фуко под псевдонимом «Морис Флоранс».

42. Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille. Présenté par Arlette Farge et Michel Foucault. P.: "Gallimard" / "Julliard", 1982.

Публикация отредактированных Фуко и А. Фарж бланкетных указов.

43. Nineteenth Century Imaginations. Transl. by A. Susteric // Semiotext(e). 1982. Vol. 4. № 2. P. 182–190.

44. The Subject of Power // Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Hemel Hempstead: "Harvester", 1982. P. 208–226.

45. Le Combat de la chasteté // Communications 35. 1982. Mai. P. 15–25.

Англ. перевод: The Battle for Chastity. Transl. by A. Foster // Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times. Eds. Ph. Ariès and A. Béjin. Oxford: "Basil Blackwell", 1985. P. 14–25. *Перепечатано в сборнике* Politics, Philosophy, Culture. P. 242–255.

46. L'Ecriture de soi // Le Corps écrit. 1983. № 5. P. 3–23.

47. Réver de ses plaisirs: sur l'onorocritique d'Artémidore // Recherches sur la philosophie et le langage. 1983. № 3. P. 53–78.

Ранняя версия первой главы «Заботы о себе», прочитанная 18 мая 1982 г. на конференции в Гренобле.

48. Usage des plaisirs et techniques de soi // Le Débat 27. 1983. Novembre. P. 46–72.

Изменённая версия первой главы «Использования удовольствий». В основание текста положен семинар, проведённый в университете Вермонта осенью 1982 г. Стенограмма семинара опубликована на английском: Foucault M. Technologies of the Self / Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault. Eds. L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton. Amherst: Univerity of Massachesetts Press, 1988. P. 16–49. *Рус. перевод: Фуко М.* Технологии себя. Пер. А. Корбута // Логос. 2008. № 2. С. 96–122.

49. Histoire de la sexualité 2: L'Usage des plaisirs. P.: "Gallimard", 1984.

Англ. перевод: The Use of Pleasures. Transl. by R. Hurley. N.Y.: "Pantheon", 1985; L.: "Allen Lane", 1988. *Рус. переводы*: *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. Пер. С. Табачниковой / Воля к истине. С. 271–306; *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. Пер. В. Каплуна. СПб.: Академический проект», 2004.

50. Histoire de la sexualité 3: Le Souci de soi. P.: "Gallimard", 1984.

Англ. перевод: The Care of the Self. Transl. by R. Hurley. N.Y.: "Pantheon", 1985; L.: "Allen Lane", 1988. *Рус. перевод*: *Фуко М.* История сексуальности — III: Забота о себе. Пер. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы. Киев; М.: «Дух и Литера»; «Грунт»; «Рефлбук», 1998.

51. Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault. Eds. L.H. Martin, H. Gutman and P.H. Hutton. L.: "Tavistock", 1988.

На рус. язык переведена лекция: *Фуко М.* Политическая технология индивидов / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 360–382.

Тексты лекций и выступлений

52. Message ou bruit ? // Concours médical. 1966. 22 octobre. P. 6285–6286.

53. Nietzsche, Freud, Marx // Cahiers de Royaumont 6: Nietzsche. P.: "Minuit", 1967. P. 183–207.

Текст выступления на конференции в Руайомоне в июле 1964 г.

54. Les Déviations religieuses et le savoir médical // Hérésies et sociétés dans l'Europe occidentale, II–18 siècles. Ed. J. Le Goff. P.: "Mouton", 1968. P. 19–29.

Текст доклада, прочитанного в мае 1962 г. на коллоквиуме в Руайомоне «Ересь и Общество в доиндустриальной Европе».

55. Linguistique et sciences socials // Revue tunisienne de sciences socials 19. 1969. Décembre. P. 248–255.

Текст выступления на конференции в Тунисе в марте 1968 г.

56. Jean Hippolite (1907–1968) // Revue de métaphysique et de morale. 1969. Vol. 74. № 2. P. 131–136.

Речь памяти Жана Ипполита, произнесённая в Эколь Нормаль Супериор 19 января 1969 г.

57. Qu'est-ce qu'un auteur? // Bulletin de la Société Française de Philosophie 63. 1969. Juillet-septembre. P. 73–104.

Лекция, прочитанная на заседании Французского философского общества 22 февраля 1969 г. Рус. перевод: *Фуко М.* Что такое автор? / Воля к истине. С. 7–46.

58. Le Structuralisme et l'analyse littéraire // Mission culturelle française information. 1978. 10 avril — 10 mai.

Лекция, прочитанная 4 февраля 1967 г. в клубе Тахар Хадад в Тунисе.

59. Des Espaces autres // Architecture-Mouvement-Continuité. 1986. № 5 (octobre). P. 46–49.

Лекция, прочитанная в Париже 14 марта 1967 г. В рус. переводе: *Фуко М.* Другие пространства / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 191–204.

60. La Situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie // Thalès: Revue d'histoire des sciences de leurs applications. 1970. Vol. XXIII. № 1. P. 63–92.

Текст выступления на конференции 30–31 мая 1969 г. В англ. переводе: Cuvier's Position in the History of Biology. Transl. F. Edholm // Critique of Anthropology. 1979. Vol. IV. № 13–14. P. 125–130.

61. Kyôki no shakai (La folie et la société) // Misuzu. 1970. Décembre. P. 16–22.

Выступление во Франко-японском институте Киото 29 сентября 1970 г. Рус. перевод: *Фуко М.* Безумие и общество / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 7–18.

62. L'Ordre du discourse. P.: "Gallimard", 1971.

Инаугурационная лекция Фуко в Коллеж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 г. Была опубликована в качестве приложения к англо-американскому изданию «Археологии знания» (P. 215–237.). *Рус. перевод*: *Фуко М.* Порядок дискурса. Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 года / Воля к истине. С. 47–96.

63. Nietzsche, la géneálogie, l'histoire // Hommage à Jean Hippolite. P.: Presses Universitaires de France, 1971. P. 145–172.

Текст, составленный на основе лекций 1969–1970 учебного года в университете Венсенна и посвящённый памяти Ж. Ипполита. Рус. перевод: *Фуко М.* Ницше, генеалогия, история. Пер. В. Каплуна // Ступени: СТ-СПб., 2000. № 1 (11). С. 103–123.

64. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1971.

Резюме лекционного курса 1971 г. в Коллеж де Франс. Перепечатано как: La Volonté de savoir // Résumé des cours, 1970–1982. P.: "Julliard", 1989. P. 9–16.

65. Cérémonie, théâtre et politique au XVII siècle // Acta. Proceedings of the Fourth Annual Conference on XVIIth Century French Literature. Minneapolis: Graduate School of the University of Minnesota, 1972. P. 22–23.

Выдержки из лекции, прочитанной в университете Миннесоты 7 апреля 1972 г.

66. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1972. P. 283–286.

Резюме лекционного курса 1972 г. в Коллеж де Франс. Перепечатано как: Théories et institutions pénales // Résumé des cours, 1970–1982. P. 17–25.

67. Rekishi heno kaiki (Revenir à l'histoire) // Paideia. 11. 1972. P. 45–60.

Выступление в университете Кейо 9 октября 1970 г.

68. Michel Foucault Derrida e no kaino (Réponse à Derrida) // Paideia. 11. 1972. P. 131–147.

Изменённая версия текста «Mon Corps, ce papier, ce feu».

69. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1973. P. 255–267.

Резюме лекционного курса 1973 г. в Коллеж де Франс. Перепечатано как: La Société punitive // Résumé des cours, 1970–1982. P. 29–51.

70. Foucault, o filósofo, está falando (Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez) // Estado de Minas. 30 mai. P. 5.

Фрагменты выступления в Белу Оризонти 29 мая 1973 г.

71. A Verdade e as Formas juridicas // Cuadernos de PUC, 1974. P. 2–102.

Пять лекций, прочитанных в Рио-де-Жанейро 21–25 мая 1973 г. Там же опубликована расшифровка дискуссии с участием Фуко: Mesa Ronda. P. 103–133. *Рус. перевод*: *Фуко М*. Истина и правовые установления. Курс в Католическом епископальном университете Рио-де-Жанейро, прочитанный с 21 по 25 мая 1973 г. / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 7–177.

72. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1974. P. 293–300.

Резюме лекционного курса 1974 г. в Коллеж де Франс. Перепечатано как La Pouvoir psychiatrique // Résumé des cours, 1970–1982. P. 55–69. *На итальянском языке опубликована расширенная версия*: La Casa della follia. Tr. C. Tarroni // Crimini di pace. Eds. F. Basaglia, F. Basaglia-Ongaro. Turin: "Einaudi", 1975. P. 151–169.

73. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1975. P. 335–339.

Резюме лекционного курса 1975 г. в Коллеж де Франс. Перепечатано как Les Anormaux // Résumé des cours, 1970–1982. P. 73–81.

74. Crisis de un modelo en la medicina? // Revista Centroamericano de Ciencias de la Salud. 1976. № 3. P. 197–210.

Лекция, прочитанная в Рио-де-Жанейро в октябре 1974 г.

75. Corso del 7 gennaio 1976 // Microfisica del potere. Eds. A. Fontana, P. Pasquino. Turin: "Einaudi", 1976. P. 163–177; Corso del 14 gennaio 1976 // Microfisica del potere. P. 179–194.

Две лекции Фуко в Коллеж де Франс, прочитанные 7 и 14 января 1976 г. Впервые опубликованы на итальянском языке. Англ. перевод с итальянского вошёл в сборник текстов Фуко как «Две лекции»: Two Lectures. Transl. from Italian by K. Soper / Power/Knowledge. P. 78–108.

76. La Crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina // Education medica y salud. 1976. Vol. 10. № 2. P. 152–170.

Лекция, прочитанная в Институте Социальной Медицины в Рио-де-Жанейро в октябре 1974 г.

77. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1976. P. 361–366.

Резюме лекционного курса 1976 г. в Коллеж де Франс. Перепечатано как Il faut défendre la société // Résumé des cours, 1970–1982. P. 85–94. *Англ. перевод вышел под другим названием*: War in the Filigree of Peace. Course Summary. Transl. by I. McLeod // Oxford Literary Review. 1980. Vol. 4. № 2. P. 15–19. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Нужно защищать общество / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 210–219.

78. Points de vue // Photo. 1976. № 24–25. P. 94.

Фрагмент выступления в университете Монреаля 29 марта 1976 г.

79. Le discours ne doit pas être pris comme... // La Voix de son maître. 1976. P. 9–10.

О фильме «Я, Пьер Ривьер...»

80. El Nacimento de la medicina social // Revista Centroamericano de Ciencias de la Salud. 1977. № 6. P. 89–108.

Лекция, прочитанная в Рио-де-Жанейро в октябре 1974 г. Рус. перевод: *Фуко М.* Рождение социальной медицины / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 79–108.

81. Incorporación del medicina en la technologia moderna // Revista Centroamericano de Ciencas de la Salud. 1978. № 10. P. 93–104.

Лекция, прочитанная в Рио-де-Жанейро в октябре 1974 г. Французская версия опубликована под другим названием: Histoire de la médicalisation: l'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne // Hermès. 1988. № 2. P. 13–40.

82. About the Concept of the Dangerous Individual in Nineteenth-Century Legal Psychiatry. Transl. by A. Baudot and J. Couchman // International Journal of Law and Psychiatry. 1978. № 1. P. 1–18.

Речь на симпозиуме в Торонто, произнесённая 24 октября 1977 г. Перепечатана как The Dangerous Individual // Politics, Philosophy, Culture. P. 125–151.

Французская версия: L'Evolution de La notion d'"individu dangereux" dans la psychiatrie légale // Revue Déviance et sociéité. 1981. № 5. P. 403–422. *Рус. перевод*: *Фуко М*. Эволюция понятия «опасный индивид» в судебной психиатрии XIX века / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 113–142.

83. La Governamentalita // Aut-aut 167–168. 1978. Septembre-décembre.

Итальянский перевод (выполненный П. Паскино) лекции в Коллеж де Франс, прочитанной в феврале 1978 г. Франц. версия: La Governementalité. Trad. J.-C. Oswald // Actes: Cahiers d'action juridique. 1986. № 54. P. 12–29. *Англ. перевод*: Governmentality. Transl. by R. Braidotti // Ideology and Consciousness. 1979. № 6. P. 5–12. *Заново отредактированная версия опубликована в:* The Foucault Effect: Studies in Governmentality. Eds. G. Burchell, C. Gordon and P. Miller. Hemel Hempstead, 1991. P. 87–105. *Рус. перевод*: *Фуко М*. Искусство государственного управления / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 183–211.

84. La Société disciplinaire en crise: développement de la diversité et l'indépendence en crise: Michel Foucault parle du pouvoir à l'Institut franco-japonais de Kansai à Tokyo // Asahi janaru. 1978. Vol. 20. № 19.

Лекция во франко-японском институте Кансай в Киото, прочитанная 18 апреля 1978 г. Рус. перевод: *Фуко М*. Дисциплинарное общество в кризисе / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 319–323.

85. La philosophie analytique de la politique (Gendai no Kenryoku wo tou) // Asahi Jaanaru. 1978. 2 juin. P. 28–35.

Лекция, прочитанная в Токио 27 апреля 1978 г.

86. Sexualité et pouvoir (Sei to Kenryoku) // Gendai-shisô. 1978. Juillet. P. 58–77.

Лекция и семинар в университете Токио 20 апреля 1978 г.

87. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1978. P. 445–449.

Резюме лекционного курса 1978 г. в Коллеж де Франс. Перепечатано как: Sécurité, térritoire et population // Résumé des cours, 1970–1982. P. 99–106. *Англ. перевод*: Foucault at the Collège de France I: A Course Summary. Transl. by J. Bernauer // Philosophy and Social Criticism. 1981. Vol. 8. № 2. P. 1–44. *Рус. перевод*: *Фуко М*. Безопасность, территория, население / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 143–150.

88. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1979. P. 367–372.

Резюме лекционного курса 1979 г. в Коллеж де Франс. Перепечатано как: Naissance de la biopolitique // Résumé des cours, 1970–1982. P. 109–119. *Англ. перевод*: Foucault at the Collège de France II: A Course Summary // Philosophy and Social Criticism. 1981. Vol. 8. № 3. P. 349–359. *Рус. перевод*: *Фуко М*. Рождение биополитики / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 151–160.

89. Le Vrai Sexe // Arcadie. 1980. № 27. P. 617–625.

Выступление на конгрессе, организованном ассоциацией сексуальных меньшинств в мае 1979 г. Представляет собой изменённую версию предисловия к англоязычному изданию книги Э. Барбен. См.: Introduction // Herculine Barbin; Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite. Transl. by R. McDougall. Brighton: "Harvester Press", 1980. P. VII–XVII.

90. Roland Barthes // Annuaire du Collège de France, 1980. P. 61–62.

Речь памяти Р. Барта.

91. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1980. P. 449–452.

Резюме лекционного курса 1980 г. в Коллеж де Франс. Перепечатано как: Du Gouvernement des vivants // Résumé des cours, 1970–1982. P. 123–129.

92. Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason // The Tanner Lectures on Human Values II. Ed. S. McMurrin. Salt Lake City: University of Utah Press, 1981. P. 225–254.

Лекции, прочитанные в Стэнфордском университете 10 и 16 октября 1979 г. Перепечатаны под другим названием: Politics and Reason // Politics, Philosophy, Culture. P. 57–85. *Франц. версия*: Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique. Trad. P. E. Dauzat // Le Débat. 1986. № 41. P. 5–35. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Omnes et Singulatim: К критике политического разума / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 285–319.

93. As malhas do poder (Les mailles du povoir) // Barbárie. 1981. № 4. P. 23–27.

Лекция, прочитанная в 1976 г. В университете Баийи.

94. Sexuality and Solitude // London Review of Books. 1981. 21 May — 3 June. P. 3, 5–6.

Лекция, прочитанная в Нью-Йоркском Институте Гуманитарных Исследований 20 ноября 1980 г. Перепечатана в Humanities in Review I. Ed. D. Rieff. N.Y.; Cambridge (Mass.), 1982. P. 3–21.

95. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1981. P. 385–389.

Резюме лекционного курса 1981 г. в Коллеж де Франс. Перепечатано как: Subjectivité et vérité // Résumé des cours, 1970–1982. P.133–142.

96. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1982. P. 395–406.

Резюме лекционного курса 1982 г. в Коллеж де Франс. Перепечатано как: L'Herméneutique du sujet // Résumé des cours, 1970–1982. P. 145–166.

97. Histoire des systèmes de pensée // Annuaire du Collège de France, 1983. P. 441.

Резюме лекционного курса 1983 г. в Коллеж де Франс.

98. Un Cours inédit // Magazine littéraire 207. 1984. Mai. P. 35–39.

Лекция, прочитанная в Коллеж де Франс 5 января 1983 г. Англ. перевод: Kant on Enlightenment and Revolution. Transl. by C. Gordon // Economy and Society. 1986. Vol. 15. № 1. P. 88–96.

99. La Phobie d'état // Libération. 1984. 1 juillet. P. 21.

Извлечения из лекции, прочитанной в Коллеж де Франс 31 января 1979 г.

100. What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?) // The Foucault Reader. P. 32–50.

Рус. переводы: *Фуко М.* Что такое Просвещение? / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 335–359; *Фуко М.* Что такое Просвещение? Пер. С. Фокина // Ступени: СПб., 2000. № 1 (11). С. 136–148.

101. Folie et civilisation // La Presse de Tunis. 1987. 10 avril.

Лекция в клубе Тахар Хадад, прочитанная 23 апреля 1971 г.

102. Herméneutique du sujet // Concordia. 1988. № 12. P. 44–68.

Фрагменты лекций в Коллеж де Франс, прочитанных в 1982 г. Французский текст составлен на основании немецкой публикации (перевод Х. Беккера и Л. Вольфштеттера) в Freiheit und Selbstsorge. Frankfurt: "Materialis", 1985. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс. Выдержки. Пер. И. И. Звонарёвой // Социо-Логос: Социология. Антропология. Метафизика. М.: «Прогресс», 1991. Вып. 1. С. 284–311.

103. Naissance de la biopolitique // De la Gouvernmentalité. P.: "Seuil"; "Productions de la Licorne", 1989.

Лекция в Коллеж де Франс, прочитанная 10 января 1979 г.

104. Qu'est-ce que la critique? // Bulletin de la Société Française de Philosophie. 1990. Vol. LXXXIV. P. 35–63.

Лекция, прочитанная на заседании Французского Философского Общества 27 мая 1978 г.

105. Mesures alternatives à l'emprisonnement // Actes: Cahiers d'action juridique 73. 1990. Décembre. P. 7–15.

Лекция, прочитанная в университете Монреаля 15 марта 1976 г.

106. Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme // Les Temps modernes 535. 1991. Février. P. 37–61.

Лекция, прочитанная в Коллеж де Франс в марте 1976 г.

107. About the beginning of the hermeneutucs of the self // Political Theory. 1993. № 21 (2). P. 198–227.

Две лекции, прочитанные в Дартмутском колледже Калифорнийского университета в Беркли 17 и 24 ноября 1980 г. Рус. перевод: *Фуко М*. О начале герменевтики себя. Пер. А. Корбута // Логос. 2008. № 2. С. 65–95.

108. "Il faut defender la société". Cours au Collège de France (1975–1976). P.: "Seuil"/"Gallimard", 1997.

Рус. перевод: *Фуко М*. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. Пер. Е. А. Самарской. СПб.: «Наука», 2005.

109. Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974–1975). P.: "Seuil"/"Gallimard", 1999.

Рус. перевод: *Фуко М*. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. Пер. А. В. Шестакова. СПб.: «Наука», 2004.

110. Fearless Speech. Ed. J. Person. Los Angeles: "Semiotext(e)", 2001.

Шесть лекций, прочитанных в Беркли осенью 1983 г. Рус. перевод: *Фуко М*. Дискурс и истина. Пер. А. Корбута // Логос. 2008. № 2. С. 159–259.

111. L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981–1982). P.: "Seuil"/"Gallimard", 2001.

Рус. перевод: *Фуко М*. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. Пер. А. Г. Погоняйло. СПб.: «Наука», 2007.

112. Le Pouvoir Psuchiatrique. Cours au Collège de France (1973–1974). P.: "Seuil"/"Gallimard", 2003.

Рус. перевод: *Фуко М*. Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. Пер. А. В. Шестакова. СПб.: «Наука», 2007.

113. *Foucault M*. La Peinture de Manet suivi de Michel Foucault un regard. Sous la direction de M. Saison. P.: "Seuil", 2004.

Лекция 1966 г. о К. Моне.

Интервью и беседы

114. La Folie n'existe que dans une société (entretien avec J.-P. Weber) // Le Monde. 1961. 22 july. P. 9.

Беседа с Ж.-П. Вебером об «Истории безумия».

115. Débat sur le roman // Tel Quel 17. 1964. Printemps. P. 15–24.

116. Débat sur la Poésie // Tel Quel 17. 1964. Printemps. P. 69–82.

Два последних текста — записи дискуссии в Серизи Ла Саль в сентябре 1963 г.

117. Philosophie et psychologie (discussion avec A. Badiou) / / Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire 10. 1965. 15—27 février. P. 61—67.

Расшифровка беседы на телевидении с А. Бадью.

118. Philosophie et vérité (discussion avec J. Hyppolite, G. Canguilhem, P. Ricoeur, D. Dreyfus et A. Badiou) / / Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire 27. 1965. Mars. P. 1—11.

Расшифровка беседы на телевидении.

119. Entretien: Michel Foucault, “Les Mots et les choses” / / Les Lettres françaises. 1966. Mars. P. 3—4.

Интервью с Р. Белуа, перепечатано в книге Белуа: Bellour R. Le Livre des autres. P.: Editions de l’Herne, 1971. P. 135—144 *и в сборнике интервью Фуко*: The Order of Things. Transl. by J. Johnston / Foucault Live. Ed. S. Lotringer. N.Y.: “Semiotext(e)”, 1989. P. 1—10.

120. Entretien / / La Quinzaine littéraire 5. 1966. 16 mai. P. 14—15.

Интервью с М. Шапсаль.

121. L’Homme est-il morte? Un Entretien avec Michel Foucault / / Arts et loisurs 38. 1966. 15—21 juin. P. 8—9.

Интервью с К. Бонфуа.

122. Michel Foucault et Jilles Deleuze veulent render à Nietzsche som vrai visage / / Le Figaro littéraire. 1966. 16 septembre. P. 7.

Интервью с К. Жанно.

123. Qu’est-se qu’un philosophe? / / Connaissance des hommes 22. 1966. Automne.

Интервью с М.-Ж. Фуа.

124. C’était un nageur entre deux mots / / Arts-Loisirs 54. 1966. 5—11 octobre. P. 8—9.

Беседа об А. Бретоне с К. Бонфуа.

125. Un archéologie des idées: Michel Foucault / / Synthèses 245. 1966. Octobre. P. 45—49.

Интервью с Ж.-М. Миньоном.

126. La Philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est aujourd’hui / / La Presse de Tunis. 1967. 12 avril. P. 3.

Интервью с Ж. Феллуа.

127. La Volonté de puissance, texte capital mais incertain, va disparaître / / Le Monde. 1967. 24 mai. P. 7.

Интервью с Ж. Платье.

128. Deuxième Entretien: sur les façons d'écrire l'histoire // Les Lettres françaises. 1967. 15 juin. P. 6–9.

Интервью с Р. Белуа, перепечатано в книге Белуа: Bellour R. Le Livre des autres. P.: Editions de l'Herne, 1971. P. 189–207 *и в сборнике интервью Фуко*: The Order of Things. Transl. by J. Johnston / Foucault Live. P. 11–34.

129. Che cos'è lei Professore Foucault? // La Fiera litteraria 39. 1967. 28 septembre. P. 11–15.

Интервью с П. Карузо, перепечатано в: Caruso P. Conversazione con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan. Milano: "Mursia", 1969. P. 91–131.

130. En Intervju med Michel Foucault // Bonniers Litteraria Magazin. 1968. March. P. 203–211.

Интервью с И. Линдунгом.

131. Foucault répond à Sartre // La Quinzaine littéraire 46. 1968. 1–15 mars. P. 20–22.

Расшифровка радиоинтервью с Ж.-П. Эль Каббашем. Перепечатано в сборнике интервью Фуко: Foucault Responds to Sartre / Foucault Live. P. 35–44.

132. La Naissance du monde // Le Monde. 1969. 3 mai. P. VIII.

Интервью с Ж.-М. Пальмье. Перепечатано в сборнике интервью: The Birth of a World // Transl. by J. Johnston / Foucault Live. P. 57–62.

133. Michel Foucault explique son dernier livre // Magazine littéraire 28. 1969. Avril-mai. P. 23–25.

Интервью с Ж.-Ж. Брошье. Перепечатано в сборнике интервью: The Archaeology of Knowledge // Transl. by J. Johnston / Foucault Live. P. 45–52.

134. Le Piège de Vincennes // Le Nouvel Observateur 274. 1970. 9 février. P. 33–35.

Интервью с П. Лорье.

135. Folie, literature et société // Bungei. 1970. № 12. P. 266–285.

Беседа с Т. Шимицу и М. Ватанабе.

136. Entravista com Michel Foucault // O Homen e o discorso: A Arqueologia de Michel Foucault. Ed. S.P. Rouanet. Rio de Janeiro: "Tempo Brasiliero", 1971. P. 17–42.

Интервью с С.П. Руане и Х.Г. Меркюром.

137. Foucault Responds 2 // Diacritics. 1971. Vol. 1. № 2. P. 59.

138. Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système penal // La Presse de Tunise. 1971. 12 août. P. 3.

Беседа с Ж. Хафсия.

139. A Conversation with Michel Foucault // Partisan Review. 1971. Vol. 38. № 2. P. 192–201.

Интервью с Дж. К. Саймоном.

140. Enquête sur les prisons: brisons les barres du silence // Politique Hebdo 24. 1971. 18 mars. P. 4–6.

Интервью Фуко и П. Видаль-Наке; интервьюер — К. Анжели.

141. Human Nature: Justice versus Power // Reflexive Water. The Basic Concerns of Mankind. Ed. F. Elders. L.: "Souvenir Press", 1974. P. 134–197.

Дискуссия Фуко с Н. Хомским на датском телевидении в ноябре 1971 г. Рус. перевод: *Фуко М.* О природе человека. Справедливость против власти / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 81–147.

142. Par delà le bien et le mal // Actuel 14. 1971. Novembre. P. 42–47.

Интервью с М.-А. Бурнье и П. Гране. Перепечатано с изменениями как: Entretien // C'Est Demain la veille. P. P.: "Seuil", 1973. P. 19–43. *Англ. перевод*: Revolutionary Action: "Until Now" // Language, Counter-Memory, Practice. P. 218–233.

143. Die große Einsperrung // Tages-Anzeiger. Magazin 12. 1972. 25. März. SS. 15–37.

Интервью с Н. Мейнбергом.

144. Sur la Justice populaire: Débat avec les maos // Les Temps Modernes 310 bis (hors série). 1972. Mai. P. 335–366.

Дискуссия с Ф. Гави и П. Виктором. Англ. перевод: On Popular Justice: A Discussion with Maoists // Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977. Ed. C. Gordon. N.Y.: "Pantheon", 1980. P. 1–36. *Рус. перевод*: *Фуко М.* О народном правосудии. Спор с маоистами / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 19–65.

145. Les Intellectuels et le pouvoir // L'Arc 49. 1972. P. 3–10.

Беседа с Ж. Делёзом. Англ. перевод: Intellectuals and Power // Language, Counter-Memory, Practice. P. 205–217. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Интеллектуалы и власть / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 66–80.

146. Table Ronde // Esprit. 1972. № 413 (avril-mai). P. 678–703.

Коллективная беседа о социальных службах. Рус. перевод: Круглый стол / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 7–39.

147. Un Dibattito Foucault-Preti // Bimestre 2–23. 1972. Septembre-décembre. P. 1–4.

Беседа с Ж. Прети. Перепечатано в сборнике интервью: An Historian of Culture. Transl. by. J. Becker and J. Cascaito // Foucault Live. P. 73–88.

148. Archeologie Kara dynastique he (De l'archéologie à la dynastique) // Umi. 1973. Mars. P. 182–206.

Беседа с Ш. Хашуми, состоявшаяся 27 сентября 1972 г. в Париже.

149. O Mondo é om grande hospicio // Journal de Belo Horizonte. 1973. Mai.

Интервью с Р. Г. Лейре.

150. Entretien avec Michel Foucault: A propos de l'enfermement pénitentiaire // Pro Justitia. 1973. Vol. 1. № 3–4.

Интервью с А. Крюйеном и Ф. Рингельхеймом.

151. Gefängnisse und Gefängnisrevolten // Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit 29. 1973. Juni. SS. 133–137.

Интервью с Б. Мораве.

152. Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des «catégories logiques» // Recherches 13. 1973. Décembre. P. 183–188.

Беседа с Ж. Делёзом и Ф. Гваттари, состоявшаяся в сентябре 1972 г.

153. Premières discussions, premiers balbutiements: la ville est-elle une force productive ou d'antiproduction ? // Recherches 13. 1973. Décembre. P. 27–31.

Беседа с Ф. Форке и Ф. Гваттари, состоявшаяся в мае 1972 г.

154. Sur la Seconde Révolution chinoise. Entretien 1 // Libération. 1974. 31 janvier. P. 10.

Беседа с К. С. Каролем. Фуко выступает в роли интервьюера.

155. Sur la Seconde Révolution chinoise. Entretien 2 // Libération. 1974. 1 février. P. 10.

156. Carceri e manicomi nel congegno del potere // Avanti. 1974. 3 mars. P. 6.

Интервью с М. д'Эрамо.

157. Michel Foucault on Attica: An Interview // Telos 19. 1974. April. P. 154–161.

Интервью с Дж. К. Саймоном. Перепечатано под другим названием в сборнике интервью: Rituals of Exclusion. Transl. by J. Johnston / Foucault Live. P. 63–72.

158. Anti-Rétro. Entretien avec Michel Foucault // Cahiers du cinéma 251–252. 1974. Juillet-août. P. 5–15.

Беседа о кинематографе с П. Боницером и С. Тубьяна. На англ. языке опубликована под другим названием: Film and Popular Memory. Transl. by M. Jordan // Radical Philosophy 11. 1975. P. 24–29. *Перепечатана в сборнике интервью:* Foucault Live. P. 89–106.

159. Table ronde sur l'expertise psychiatrique // Actes: Cahiers d'action juridique 5–6. Décembre 1974 — janvier 1975. P. 93–104.

Беседа, позже перепечатана в Actes: Délinquances et ordre. P.: "Maspero", 1978. P. 213–228. *Выступление Фуко опубликовано как:* L'Expertise psychiatrique // Actes: Cahiers d'action juridique 54. 1986. P. 68.

160. La Politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens // L'Imprévu 1. 1975. 27 janvier. P. 16.

Беседа с Б.-А. Леви. Рус. перевод: Фуко М. Политика — это продолжение войны другими средствами / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 148–151.

161. A Quoi rêvent les philosophes? / / L'Imprévu 2. 1975. 28 janvier. P. 13.

Беседа с Е. Лоссовски.

162. Des Supplices aux cellules / / Le Monde. 1975. 21 février. P. 16.

Интервью с Р.-П. Дрюи. В англ. переводе опубликовано под другим заголовком: Michel Foucault on the Role of Prisons / / New York Times. 1975. 5 August. P. 31.

163. Sur la sellette / / Les Nouvelles littéraires. 1975. 17 mars. P. 3.

Интервью с Ж.-Л. Эзином. Англ. перевод: An Interview with Michel Foucault / / History of the Present 1. 1985. February. P. 2–3, 14.

164. Il Carcere visto da un filosofo francese / / L'Europeo. 1975. Vol. 31. № 4. P. 63–65.

Интервью с Ф. Сцианна.

165. La Féte de l'écriture. Un Entretien avec Michel Foucault et Jacques Almira / / Le Quotidien de Paris. 1975. 25 avril. P. 13.

Беседа Фуко и Ж. Альмира с Ж. ле Маршаном.

166. La Mort du père / / Libération. 1975. 30 avril. P. 10–11.

Беседа с П. Дэ, Ф. Гави, Ж. Рансьером и Я. Яннакакисом. Рус. перевод: *Фуко М.* Смерть отца /Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 152–160.

167. Entretien sur la prison: le livre et sa méthode / / Magazine littéraire 101. 1975. Juin. P. 27–33.

Интервью с Ж.-Ж. Брошье. Англ. перевод: Prison Talk. Transl. by C. Gordon / / Radical Philosophy. 1977. № 16. P. 10–15.

168. Pouvoir et corps / / Quel corps? 1975. № 2. P. 2–5.

Рус. перевод: *Фуко М.* Власть и тело / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 161–171.

169. La Machine à penser est-elle détraquée / / Le Monde diplomatique. 1975. Juillet. P. 18–21.

Краткие ответы на вопросы М. Т. Машино.

170. Aller à Madrid / / Libération. 1975. 24 septembre. P. 1, 7.

Интервью с П. Бенуа.

171. Radioscopie de Michel Foucault, propos recueillis par Jacques Chancel. P.: Radio-France, 1975, 3 octobre. P. 1–14.

172. Michel Foucault. El filósofo responde / / Journal de Tarde. 1975. 1 novembre. P. 12–13.

Беседа с К. Божунга и Р. Лобо. Рус. перевод: Мишель Фуко. Ответы философа / *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 172–192.

173. Loucora — uma questão de poder // Journal do Brasil. 1975. 12 novembre. P. 8.

Интервью с С. Х. В. Родригес.

174. A Propos de Marguerite Duras // Cahiers Renaud-Barrault 89. 1975. Octobre. P. 8–22.

Беседа с Э. Сиксу.

175. Hospícios. Sexualidade. Prisoẽs // Revista Versus. 1975. № 1 (octobre). P. 30–33.

Беседа в университете Сан-Паулу.

176. Sade, sergent du sexe // Cinématographe 16. Décembre 1975 — janvier 1976. P. 3–5.

Интервью с Ж. Дюпоном.

177. Sur "Histoire de Paul" // Cahiers du cinéma 262–263. 1976. Janvier. P. 63–65.

Беседа с Р. Фере.

178. Questions à Michel Foucault sur la géographie // Hérodote. 1976. № 1. P. 71–85.

Англ. перевод: Questions on Geography. Transl. by C. Gordon // Power/Knowledge. P. 63–77.

179. Crimes et châtiments en URSS et ailleurs... // Le Nouvel Observateur 585. 1976. 26 janvier. P. 34–37.

Беседа с К. С. Кэрол. Англ. перевод: The Politics of Crime // Partisan Review. 1976. № 43. P. 453–459. *Перепечатана в сборнике интервью:* Foucault Live. P. 121–130.

180. Hanzai tisite no chishiki // Jyôkiô. 1976. Avril. P. 43–50.

Беседа с театральным режиссёром С. Тераямой. Франц. перевод: Le savoir comme crime. Trad. R. Nakamura / *Foucault M.* Dits et Ecrits. T. II, 1976–1988. P. 79–86.

181. L'Extension sociale de la norme // Politique hebdo 212. 1976. Mars. P. 14–16.

Беседа с П. Вернером о книге Т. Саса.

182. Michel Foucault: L'Illegalisme et l'art de punir // La Presse (Montreal) 3. 1976. Avril. P. 2, 23.

Беседа с Ж. Таррабом.

183. Sorcellerie et folie // Le Monde. 1976. 23 avril. P. 18.

Беседа с Р. Жакаром о книге Т. Саса.

184. Dialogue on Power: Michel Foucault and a Group of Students // Quid (ed. S. Wade). 1976. P. 4–22.

Беседа с группой американских студентов, состоявшаяся в Лос-Анджелесе в мае 1976 г.

185. *Foucault M.* Le retour de Pierre Rivière (entretien avec G. Gauthier) // La Revue du cinema. 1976. № 312. P. 37–42.

Беседа с Ж. Готье о фильме «Я, Пьер Ривьер...»

186. Intervista a Michel Foucault (par A. Fontana et P. Pasquino) // Microfisica del potere: interventi politici. Eds. A. Fontana et P. Pasquino. Turin: Einaudi, 1977. P. 3–28.

Беседа с А. Фонтана и П. Паскино, состоявшаяся в июне 1976 г.

187. Vérité et pouvoir // L'Arc 70. 1977. P. 16–26.

Интервью, в сокращённом виде опубликованное как: La Fonction politique de l'intellectuel // Politique hebdo 247. 1976. 29 novembre. P. 31–33. *На русский язык переведён этот сокращённый вариант*: *Фуко М.* Политическая функция интеллектуала / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 201–209. *В англ. переводе опубликована полная версия*: Truth and Power. Transl. by C. Gordon // Power/Knowledge. P. 109–133.

188. Des Questions de Michel Foucault à Hérodote // Hérodote. 1976. № 3. P. 9–10.

189. Entretien avec Michel Foucault // Cahiers du cinéma 271. 1976. Novembre. P. 52–53.

Интервью с П. Канне о постановке Р. Альо «Я, Пьер Ривьер...».

190. Pourquoi le crime de Pierre Rivière? Dialogue: Michel Foucault et François Châtelet // Pariscope. 1976. 10–16 novembre. P. 5–7.

Англ. перевод: I, Pierre Rivière... Transl. by J. Johnston // Foucault Live. P. 131–136.

191. Entretien avec Guy Gauthier // Revue du cinéma 312. 1976. Décembre. P. 37–42.

192. Michel Foucault: "Les Rapports du pouvoir passent à l'intérieur du corps" // La Quinzaine littéraire 247. 1977. 1–15 janvier.

Интервью с Л. Фина.

193. Michel Foucault: A bas la dictature du sexe // L'Express. 1977. 24 janvier. P. 56–57.

Интервью с М. Шапсаль.

194. Le jeu de Michel Foucault // Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien. 1977. № 10. P. 62–93.

Беседа с Д. Кола, А. Гросришаром, Ж. Ле Гоффом, Ж. Ливи, Ж. Миллером, Ж. Миллер, Ж.-А. Миллером, К. Мило, Ж. Вюемином.

195. Pouvoirs et stratégies // Les Révoltes logiques. 1977. № 4. P. 89–97.

Данные в письменной форме ответы на вопросы Ж. Рансьера. Англ. перевод: Powers and Strategies. Transl. by C. Gordon // Power/Knowledge. P. 89–97. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Власть и стратегии / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 303–318.

196. L'Œil du pouvoir // Bentham J. Le Panoptique. P.: "Pierre Belfond", 1977. P. 9–31.

Беседа с Ж.-П. Бару и М. Перро, напечатанная в качестве послесловия к французскому изданию «Паноптикона» Дж. Бентама. Англ. перевод: The Eye of Power. Transl. by C. Gordon / Power/Knowledge. P. 146–165. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Око власти / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 220–248.

197. Die Folter, das ist die Vernunft // Literaturmagazin. 1977. № 8. P. 60–68.

Беседа с К. Бёзерсом. Рус. перевод: *Фуко М.* Пытка — это разум / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 67–78.

198. Non au sexe roi // Le Nouvel Observateur 644. 1977. 12 mars. P. 92–130.

Интервью с Б.-А. Леви. Англ. перевод: Power and Sex: An Interview with Michel Foucault. Transl. by D. Parent // Telos. 1977. № 32. P. 152–161. *В сборнике интервью перепечатано под другим названием*: The End of the Monarchy of Sex. Transl. by D. M. Marchi // Foucault Live. P. 137–156.

199. L'Angoisse de juger // Le Nouvel Observateur 655. 1977. 30 mai. P. 92–116.

Беседа с Ж. Лапланшем и Р. Бадинтером. Перепечатано в сборнике интервью: The Anxiety of Judging. Transl. by J. Johnston // Foucault Live. P. 157–178.

200. Le Jue de Michel Foucault // Ornicar? 1977. № 10. P. 62–93.

Беседа с А. Гросришаром, Ж. Важеманом, Ж.-А. Миллером и др. Англ. перевод: The Confession of the Flesh. Transl. by C. Gordon // Power/Knowledge. P. 194–228.

201. Enfermement, psychiatrie, prison // Change: La Folie encerclée. 1977. Octobre 32–33.

Беседа с Д. Купером, Ж.-П. Фаем, М.-О. Фай и М. Зекка. Англ. перевод: Confinement, Psychiatry, Prison. Transl. by A. Sheridan // Michel Foucault: Politics. Philosophy. Culture. Interviews and other writings. 1977–1984. Ed. L. D. Kritzman. N.Y.; L.: "Routledge", 1988. P. 178–210.

202. Désormais, la sécurité est au-dessus des lois // Le Matin. 1977. 18 novembre. P. 59.

Интервью с Ж.-П. Кофманом по поводу экстрадиции К. Круассана.

203. Michel Foucault: la sécurité et l'État // Tribune socialiste. 1977. 24–30 novembre. P. 3–4.

Интервью с Р. Лефором. Рус. перевод: Мишель Фуко: безопасность и государство / *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 43–50.

204. El poder, una bestia magnifica // Quaderno para el diálogo. 1977. № 238.

Беседа с М. Осорио. Рус. перевод: *Фуко М.* Власть, великолепный зверь / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 7–26.

205. Wir fühlten uns als schmutzige Species // Der Spiegel. 1977. 19. Dezember. SS. 77–78.

206. M. Foucault. Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le «struture del potere» // Playmen. 1978. № 12. P. 21–30.

Интервью с Дж. Бауэром.

207. Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici // Aut-aut 167–168. 1978. Septembre-décembre. P. 12–29.

Письменные ответы на вопросы П. Паскино. Англ. перевод: Clarification on the Question of Power. Transl. by J. Cascaito // Foucault Live. P. 179–192.

208. Sexualité et politique // Asahi janaru. 1978. Vol. 20. № 19. P. 15–20.

Интервью с М. Ватанабе и Ш. Немото.

209. La scène de la philosophie (Tetsugaku no butai) // Sekai. 1978. 22 avril. P. 312–332.

Беседа с М. Ватанабе, состоявшаяся 22 апреля 1978 г.

210. Michel Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen (M. Foucault to zen zendera taizai-ki) // Umi. 1978. № 197. P. 1–6.

Беседа с буддийскими монахами.

211. Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme (Sekai-nishiki no nôhô: marx-shugi wo dô shimatsu suruka) // Umi. 1978. Juillet. P. 302–328.

Беседа с Р. Йошимото, состоявшаяся 25 апреля 1978 г.

212. Il misterioso ermafrodito // La Stampa. 1978. № 30. P. 5.

Фрагменты беседы с Э. Гуччиарди и С. Лаццери.

213. Ein gewaltiges Erstaunen // Der Spiegel 32. 1978. S. 264.

Интервью по случаю выставки «Париж — Берлин». Англ. перевод: Interview with Michel Foucault. Transl. by J. D. Leakey // New German Critique. 1979. № 16. P. 155–156.

214. Polemiche furiose: Foucault e I communisti italiani, a cura di Pascale Pasquino // L'Espresso 46. 1978. 19 novembre. P. 152–156.

215. Colloqui con Foucault. Salerno: 10/17 Cooperative editrice, 1978.

Серия интервью с Д. Тробмадори. Англ. перевод: Remarks on Marx. Transl. by R. J. Goldstein and J. Cascaito. N.Y.: "Semiotext(e)", 1991.

216. Vingt Ans et après. P.: "Seuil", 1978.

Цикл бесед с Т. Вельтцелем. Имя Фуко в книге не фигурирует.

217. Mais à quoi servent les pétitions? // Les Nouvelles littéraires. 1979. 1–8 février. P. 4.

Ответы на вопросы П. Ассолина.

218. La Loi de la pudeur // Recherches 37. 1979. Avril. P. 69–82.

Расшифровка дискуссии на радио с Г. Хокенхеймом и Ж. Дане, состоявшейся 4 апреля 1978 г. Англ. перевод: Sexual Morality and the Law. Transl. by A. Sheridan // Politics, Philosophy, Culture. P. 271–285.

219. L'Esprit d'un monde sans esprit // Iran: la Révolution au nom de Dieu. P.: "Seuil", 1979. P. 235–241.

Беседа с К. Бриер и П. Бланше. Англ. перевод: The Spirit of a World Without Spirit. Transl. by A. Sheridan / Politics, Philosophy, Culture. P. 211–226.

220. Luttes autour de la prison // Esprit. 1979. № 11. P. 102–111.

Беседа с Ф. Коломбе и А. Лазарусом об итогах работы «Группы информации по тюрьмам». Фуко выступает под псевдонимом Луи Аппер.

221. Table ronde du 20 mai 1978 // Impossible Prison: Recherches sur le système pénitentiare au XIX siècle. Ed. M. Perrot. P.: "Seuil", 1980. P. 40–56.

Дебаты, организованные Обществом истории революции 1848 г. Англ. перевод: Questions of Method. Transl. by C. Gordon // Ideology and Consciousness. 1981. № 8. P. 3–14, *перепечатан в:* The Foucault Effect. P. 73–86.

222. Le problème des réfugiés est un présage de la grande migration du XXI siècle // Shûkan posuto. 1979. 17 août. P. 34–35.

Беседа с А. Уно.

223. Foucault Examines Reason in Service of State Power // Campus Report. 1979. № 6. P. 5–6.

Беседа с М. Диллоном. Изменённая версия опубликована в: The Threepenny Review. 1979. № 280.

224. Les Quatre Cavaliers de l'Apocalypse et les vermisseuax quotidiens // Cahiers du cinéma. 1980. № 6. P. 95–96.

Интервью с Б. Собелем.

225. Conversazione con Michel Foucault // Il contributo. 1980. № 1. P. 23–84.

Беседа с Д. Тромбадори. Рус. перевод: Беседа с Мишелем Фуко / *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 212–284.

226. "Le Nouvel Observateur" e "L'Unione della sinistra" // Spirali. 1980. № 15. P. 53–55.

Фрагменты беседы Фуко с Ж. Даниэлем.

227. Le Philosophe masqué // Le Monde dimanche. 1980. 6 avril. P. I, XVII.

Интервью с К. Делакампанем, Фуко выступает анонимно. Англ. перевод: The Masked Philosopher. Transl. by J. Johnston // Foucault Live. P. 193–202.

228. Conversation with Michel Foucault // The Treepenny Review. 1980. Vol. 1. № 1. P. 4–5.

Интервью с М. Диллон.

229. De L'Amitié comme mode de vie // Le Gai Pied 25. 1981. Avril. P. 38–39.

Англ. перевод: Friendship as a Way of Life. Transl. by J. Johnston / Foucault Live. P. 203–211.

230. Est-il donc important de penser? // Libération. 1981. 30–31 mai.

Интервью с Д. Эрибоном. Англ. перевод: Is it really important to think? Transl. by Th. Keenan // Philosophy and Social Criticism. 1982. Vol. 9. № 1. P. 29–40.

231. Lacan, il "liberatore" della psicanalisi // Corriere della sera. 1981. 11 septembre. P. 1.

Интервью с Ж. Нобекуром.

232. Punir est la chose la plus difficile qui soit // Témoignage chrétien. 1981. № 1942 (28 septembre). P. 30.

233. Conversation avec Werner Schroeter // Courant G. Werner Schroeter. P.: Goethe Institute, 1982. P. 39–47.

Беседа с В. Шретером и Ж. Кураном, состоявшаяся 3 декабря 1981 г.

234. Le premier pas de la colonization de l'Occident // Chûô Kôron. 1982. Mars. P. 45–60.

Беседа с К. Полаком и Т. де Беа.

235. Vijftien vragen can homosexuele zijde san Michel Foucault // Interviewes met Michel Foucault. Eds. M. Duyves, T. Maasen. Utrecht: "Die Woelrat", 1982. P. 13–23.

Интервью от 10 июля 1978 г. Франц. версия: Le Gai Savoir // Mec Magazine. 1988. № 5. P. 32–36; Le Gai Savoir (2) // Mec Magazine. 1988. № 6–7. P. 30–33.

236. Response to speech by Susan Sontag // Soho News. 1982. 2 March. P. 13.

237. Space, Knowledge and Power. Transl. by F. Durand-Bogaert // Skyline. 1982. March. P. 16–20.

Интервью с П. Рабиноу. Рус. перевод: Пространство, знание и власть / *Фуко М*. Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 215–236.

238. Histoire et homosexualité // Masques. 1982. № 13. P. 14–24.

Беседа с Ж.-П. Жокером, М. Овером и А. Санзио.

239. The Social Triumph of the Sexual Will. Transl. by B. Lemon // Christopher Street 64. 1982. May. P. 36–41.

Беседа с Ж. Барбеде.

240. Sexual Choice, Sexual Act: An Interview with Michel Foucault // Salmagundi. 1982–83. № 58–59. P. 10–24.

Интервью с Дж. О'Хиггинсом. Перепечатано в сборнике интервью: Foucault Live. P. 211–232, *а также под другим названием*: Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality // Politics, Philosophy, Culture. P. 286–303. *Франц. версия*: Lorsque l'amant part en taxi // Gai Pied hebdo 151. 1985. 5 janvier. P. 22–24, 54–57.

241. Le Terrorisme ici et là / / Libération. 1982. 3 septembre. P. 12.

Интервью с Д. Эрибоном. Рус. перевод: Терроризм здесь и там / *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 109–112.

242. Non aux compromis / / Gai Pied. 1982. № 43. P. 9.

Беседа с Р. Сарзером.

243. Michel Foucault: «Il n'y a pas de neutralité possible» / / Libération. 1982. № 434 (9–10 octobre). P. 3.

Беседа с Д. Эрибоном и А. Леви-Вилларом.

244. L'Expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée / / Les Nouvelles littéraires. 1982. 14–20 octobre. P. 8–9.

Интервью с Ж. Анкветилем.

245. An Interview / / Ethos. 1983. Vol. 1. № 2. P. 4–9.

Интервью со Ст. Риггинсом, состоявшееся 22 июня 1982 г. Перепечатано в сборнике интервью: The Minimalist Self / / Politics, Philosophy, Culture. P. 3–16. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Минималистское «Я». Пер. А. Корбута / / Логос. 2008. № 2. С. 123–134.

246. L'Age d'or de La letter de cachet / / L'Express. 1982. 3 décembre. P. 35–36.

Совместное интервью Фуко и А. Фарж. Интервьюер — Ию Херсан.

247. À Propos des faiseurs d'histoire / / Libération. 1983. 21 janvier. P. 22.

Интервью с Д. Эрибоном.

248. Un Système fini face à une demande infinie / / Securité sociale: l'enjeu. P.: "Syros", 1983. P. 39–63.

Интервью с Р. Боно. Перепечатано в сборнике интервью: Social Security. Transl. by A. Sheridan / / Politics, Philosophy, Culture. P. 159–177.

249. Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? / / Spuren. 1983. № 1–2.

Интервью с Ж. Роле. Существует два англ. перевода: Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault. Transl. by J. Harding / / Telos. 1983. № 55. P. 195–211; Hoe Much Does it Cost to Tell the Truth. Transl. by M. Foret and M. Martius / / Foucault Live. P. 257–276.

250. The Power and Politics of Michel Foucault / / Inside. 1983. 22 April. P. 20–22.

Интервью с П. Маасом и Д. Броком.

251. La Pologne et après / / Le Débat 25. 1983. Mai. P. 3–34.

Беседа с Э. Маре.

252. La Musique contemporaine et le public // CNAC Magazine 15. 1983. Mai-juin. P. 10–12.

Беседа с П. Булёзом. Англ. перевод: Contemporary Music and the public. Transl. by J. Rahn // Perspectives in New Music. 1985. № 24. P. 6–12. *Перепечатано в* Politics, Philosophy, Culture. P. 314–330.

253. Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins // Ethos. 1983. Vol. 1. № 2. P. 4–9.

Интервью со Стивеном Риггинсом, состоявшееся 22 июня 1982 г. в Торонто.

254. L'Intellectuel et les pouvoirs // La Revue nouvelle. 1984. Vol. LXX. № 10. P. 338–345.

Интервью с К. Паньером и П. Ватте, состоявшееся 14 мая 1981 г. Рус. перевод: *Фуко М.* Интеллектуал и власти / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 205–212.

255. Le sexe comme une morale. Tr. J. B. Hess // Le Nouvel Observateur. 1984. 1 juin. P. 62–66.

Интервью с Х. Дрейфусом и П. Рабиноу. Англ. оригинал опубликован в: Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. P. 229–252, *а также в:* Foucault Reader. P. 340–372.

256. Du Pouvoir // L'Express. 1984. 13 juillet. P. 56–62.

Интервью с П. Бонсенном. Англ. перевод: On Power. Transl. by A. Sheridan // Politics, Philosophy, Culture. P. 96–109.

257. Qu'appelle-t-on punir? // Revue de l'Université de Bruxelles, 1984. P. 35–46.

Интервью с Ф. Рингельхеймом, состоявшееся в декабре 1983 г. Перепечатано в сборнике интервью: What Calls for Punishment? Transl. by J. Johnston // Foucault Live. P. 275–292. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Что такое «наказывать»? / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 27–42.

258. Interview met Michel Foucault // Krisis: Tijdschrift voor filosofie. 1984. № 14. P. 47–58.

Беседа с Ж. Франсуа и Ж. Де Витом, состоявшаяся 22 мая 1981 г.

259. L'Ethique du souci de soi comme pratique de la liberté // Concordia. 1984. № 6. P. 99–116.

Интервью с Р.Ф. Бетанкуром, А. Беккером и А. Гомез-Мюллер, состоявшееся 20 января 1984 г. Англ. перевод: The Ethics of the Care of the Self as a Practice of Freedom // Philosophy and Social Criticism. 1987. Vol. 12. № 2–3. P. 2–3, 112–131. *Рус. перевод*: *Фуко М.* Этика заботы о себе как практика свободы / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 241–270.

260. Le Style de l'histoire // Le Matin. 1984. 21 février. P. 20–21.

Совместное интервью Фуко и А. Фарж с Ф. Дюмоном и Ж.-П. Йомми-Амюнсегю.

261. A Last Interview with French Philosopher Michel Foucault // City Paper. 1984. Vol. 8. № 3. P. 18.

Интервью с Ж. Раскин, состоявшееся в марте 1984 г.

262. Interview de Michel Foucault // Actes: Cahiers de l'action juridique. 1984. № 45–46. P. 3–6.

Интервью с К. Бейкер.

263. Le Souci de La vérite // Magazine littéraire 207. 1984. Mai. P. 18–23.

Интервью с Ф. Эвальдом. Англ. перевод: The Regard for Truth. Transl. by P. Patton // Art and Text. 1984. № 16. P. 20–31. *В сборнике интервью опубликовано под другим названием*: The Concern for Truth. Transl. by J. Johnston // Foucault Live. P. 293–308. *Рус. перевод*: Забота об истине. Беседа с Франсуа Эвальдом. Пер. С. Табачниковой // Воля к истине. С. 307–326.

264. Parla Michel Foucault: Alle fonti del piacere // Panorama 945. 1984. 28 mai.

Интервью с А. Фонтана, состоявшееся 25 апреля 1984 г. Изменённая франц. версия: Une Esthétique de l'existence // Le Monde aujourd'hui. 1984. 16 juillet. P. XI. *По ней выполнен рус. перевод*: *Фуко М.* Эстетика существования / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 297–304. *Англ. пер. итальянской версии*: An Aesthetics of Existence. Transl. by J. Johnston / Fopucault Live. P. 309–316; *англ. пер. франц. версии*: An Aesthetics of Existence. Transl. by A. Sheridan / Politics, Philosophy, Culture. P. 47–53.

265. Polemics, Politics and Problematizations. Transl. by L. Davies // The Foucault Reader. P. 381–90.

Фрагменты беседы с П. Рабиноу и Т. Зуммером, состоявшейся в мае 1984 г.

266. Pour en finir avec les mensonges // Le Nouvel Observateur 1076. 1984. P. 76–77.

Интервью с Д. Эрибоном, состоявшееся в июне 1984 г.

267. Le Retour de la morale // Les Nouvelles. 1984. 28 juin — 5 juillet. P. 36–41.

Интервью Фуко с Ж. Барбедетт и Аю Скала, состоявшееся 29 мая 1984 г. Англ. перевод: Final Interview. Transl. by Th. Levin and I. Lorenz // Raritan. 1985. Vol. 5. № 1. P. 1–13. *Перепечатано как:* The Return of Morality // Politics, Philosophy, Culture. P. 242–254 *и, в другом переводе*: The Return of Morality. Transl. by J. Johnston // Foucault Live. P. 317–332. *Рус. перевод: Фуко М.* Возвращение морали / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 271–286.

268. Michel Foucault. An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity // The Advocate. 1984. № 400 (7 august). P. 26–30, 58.

Интервью с Б. Галлахером и А. Уилсоном, состоявшееся в июне 1982 г. в Торонто. Франц. версия: Que fabriquent donc les homes ensemble? Trad. J. Hess // Le Nouvel Observateur 1098. 1985. 22 novembre. P. 54–55.

269. À propos de la généalogie de l'éthique: un apercu du travail en cours. Trad. G. Barbedette // Michel Foucault: un parcours philosophique. Eds. H. Dreyfus, P. Rabinow. P.: Gallimard, 1984. P. 322-346.

Беседа с Х. Дрейфусом и П. Рабиноу.

270. Politics and Ethics : An Interview // The Foucault Reader. P. 373–380.

Беседа с М. Джэем. Л. Лёвенталем, П. Рабиноу, Р. Рорти и Ч. Тейлором, состоявшаяся в апреле 1983 г. Рус. перевод: *Фуко М.* Политика и этика: интервью / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 324–334.

271. Foucault, Passe-frontières de la philosophie // Le Monde. 1986. 6 septembre. P. 12.

Интервью с Р.-П. Дрюи, состоявшееся 20 июня 1975 г. Перепечатано под другим названием в сборнике интервью: On Literature. Transl. by J. Johnston / Foucault Live. P. 113–120.

272. An Interview with Michel Foucault // Death and the Labyrinth. P. 169–186.

Интервью с Ш. Руа, опубликованное в качестве послесловия к англоязычному изданию «Раймона Русселя». Франц. версия: Archéologie d'une passion // Magazine littéraire 221. 1985. Juillet-août. P. 100–105.

273. Entretien avec Michel Foucault réalisé par André Berten // Comités d'éthique à travers le monde. Recherches en cours 1988. Tierce-Médicine/INSERM, 1989. P. 228–235.

Беседа, состоявшаяся в мае 1981 г.

274. Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault // Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault. Eds. L. H. Martin, H. Gutman and P. H. Hutton. L.: "Tavistock", 1988. P. 9–15.

Интервью с Р. Мартином, состоявшееся 25 октября 1982 г. Рус. перевод: Истина, власть и самость / *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 287–296.

275. On Genealogy oh Ethics: An Overview of Work in Progress // Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault. 1954–1984. Vol. 1. Ed. P. Rabonow. N.Y.: New Press, 1997. P. 253–280.

Серия бесед Фуко с П. Рабиноу и Х. Дрейфусом (Беркли, апрель 1983 г.). Рус. перевод: *Фуко М.* О генеалогии этики: обзор текущей работы. Пер. А. Корбута // Логос. 2008. № 2. С. 135–158.

Политические декларации и заявления

276. Création d'un Groupe d'Information sur les Prisons // Esprit 401. 1971. Mars. P. 531–532.

Объявление о создании «Группы информации по тюрьмам».

277. Sur les prisons // La Cause de peuple-J'Accuse. 1971. 15 mars. P. 26.

278. La Prison partout // Combat. 1971. 5 mai. P. 1.

279. L'Article 15 // La Cause de peuple-J'Accuse. № spécial. Flics: l'affaire Jaubert. 1971. 3 juin. P. 6.

280. Déclaration à la conference de presse d'Alain Jaubert // La Cause de peuple-J'Accuse. 1971. 3 juin.

Как и предыдущий пункт, декларация по делу журналиста А. Жобера.

281. Rapports de la Commission d'information sur l'affaire Jaubert présentés à la presse. 1971. 21 juin.

Отчёт о независимом расследовании по делу А. Жобера.

282. Questions à Marcellin // Le Nouvel Observateur. 1971. 5 juillet. P. 15.

Открытое письмо, подписанное Фуко, Делёзом, Д. Ланглуа, К. Мориаком и Д. Перье-Давилем.

283. Je perçois l'intolérable // Journal de Génève (Samedi littéraire, Cahier 135). 1971. 24 juillet. P. 13.

284. Lettre // La Pensée 159. 1971. Septembre-octobre. P. 141–144.

285. Lettre ouverte à Monsieur le Ministre de l'Intérieur // La Cause de peuple-J'Accuse 10. 1971. 15 octobre. P. 12.

286. Des Intellectuelles aux travailleurs arabes // La Cause de peuple-J'Accuse 14. 1971. 13 décembre.

287. Le Discours de Toul // Le Nouvel Observateur 372. 1971. 27 décembre. P. 15.

Заявление по поводу восстания заключённых в Туле.

288. Les grandes functions de la medicine dans notre société. Texte de l'intervention de Michel Foucault à la conférence de presse de Jaen Carpentier le 29 juin 1972 // Psychiatrie aujourd'hui 10. 1972. Septembre. P. 15–16.

289. Médicine et lutes de classes: Michel Foucault et le Groupe d'Information Santé // Le Nef. 1972. Octobre-décembre. P. 67–73.

290. Comité Vérité-Justice: 1500 Grenoblois accusent // Vérité : Rhône-Alpes 3. 1972. Décembre.

291. Une Giclée de sang ou un incendie // La Cause de peuple-J'Accuse 33. 1972. 1 décembre.

292. Les Deux Morts de Pompidou // Le Nouvel Observateur 421. 1972. 4 décembre. P. 56—57.

Выдержки перепечатаны как Deux Calculs // Le Monde. 1972. 6 décembre. P. 20. На англ. языке: The uillotine Lives // New York Times. 1973. 8 avril. P. 15.

293. Pour une Chronique de la mémoire ouvrière // Libération. 1973. 23 février. P. 6.

Беседа Фуко с Хосе Дуарте.

294. En Guise de conclusion // Le Nouvel Observateur 435. 1973. 13 mars. P. 92.

295. L'Intellectuel sert à rassembler les idées... mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier // Libération. 1973. 23 mai, P. 2-3.

Беседа Фуко с рабочим, выступившим под именем «Хосе».

296. Un Nouveau Journal? // Zone des tempêtes. 1973. № 2. P. 3.

297. O mundo é um grande hospício (Le monde est un grand asile) // Revista Manchete. 1973. 16 juin. P. 146—147.

298. Convoqués à la P.J. // Le Nouvel Observateur 468. 1973. 29 octobre. P. 53.

299. Sexualité et politique // Combat. 1974. 27—28 avril. P. 16.

300. L'Assiciation de Défence des Droits des Détenus demande au gouvernement la discussion en plein jour du système pénitentiaire // Le Monde. 1974. 28—29 juillet. P. 8.

301. Le Poster de l'ennemi public № 1 // Le Matin. 1977. 7 mars. P. 11.

302. La Sécurité et l'état // Tribune socialiste. 1977. 24 novembre.

303. Va-t-on extradier Klaus Croissant? // Le Nouvel Observateur 678. 1977. 14 novembre. P. 62—63.

304. Lettre à quelques leaders de la gauche // Le Nouvel Observateur 681. 1977. 28 novembre. P. 59.

Рус. перевод: *Фуко М.* Письмо к некоторым левым лидерам / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 51—54.

305. La Grille politique traditionelle // Politique Hebdo 303, 1978. P. 20.

306. Alain Peyrefitte s'explique... et Michel Foucault répond // Le Nouvel Observateur 689. 1978. 23 janvier. P. 25.

307. Attention: danger // Libération. 1978. 22 mars. P. 9.

308. Du Bon Usage du criminel // Le Nouvel Observateur 722. 1978. 11 septembre. P. 40—42.

Статья по делу Ракуцци.

309. Taccuina persiano : l'esercito, quando la terra trema // Corriere della sera. 1978. 28 septembre. P. 1–2.

310. Teheran: la fede contra lo Scia // Corriere della sera. 1978. 8 octobre. P. 11.

311. A Quoi rêvent les Iraniens? // Le Nouvel Observateur 727. 1978. 16–22 octobre. P. 48–49.

312. Una Rivolta con le mani nude // Corriere della sera. 1978. 7 novembre. P. 1–2.

Рус. перевод: *Фуко М.* Революция голых рук / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 178–182.

313. Sfida alla opposizione // Corriere della sera. 1978. 12 novembre. P. 1–2.

314. I reportage di idee // Corriere della sera. 1978. 12 novembre. P. 1.

315. Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne // Le Nouvel Observateur. 1978. 13 novembre. P. 26.

316. La Rivolta dell'Iran corre sui nastri delli minicassette // Corriere della sera. 1978. 19 novembre. P. 1–2.

317. Il mitico capo della rivolta nell'Iran // Corriere della sera. 1978. 26 novembre. P. 1–2.

318. Littera di Foucault all "Unità" // Unità. 1978. 1 décembre.

319. Manières de justice // Le Nouvel Observateur 743. 1975. 5 février. P. 20–21.

320. Una Polveriera chimata Islam // Corriere della sera. 1979. 13 février. P. 1.

321. Michel Foucault et l'Iran // Le Matin. 1979. 26 mars. P. 15.

322. Lettre ouverte à Mehdi Bazarghan // Le Nouvel Observateur 753. 1979. 14 avril. P. 46.

Открытое письмо к М. Базаргану.

323. Inutile de se soulever? // Le Monde. 1979. 11 mai. P. 1–2.

Англ. перевод: Is It Useless to Revolt? Transl. by J. Bernauer // Philosophy and Social Criticism. 1981. Vol. 8. № 1. P. 1–9.

324. La Stratégie du pourtour // Le Nouvel Observateur 759. 1979. 28 mai. P. 57.

325. The Flying University // New York Review of Books. 1980. 24 January. P. 49.

Коллективное открытое письмо.

326. Le dossier «peine de mort». Ils ont écrit contre // Les Nouvelles littéraires. 1981. № 2783. 16–23 avril. P. 17.

327. Il faut tout repenser la loi et la prison // Libération. 1981. 6 juillet. P. 2.

328. De la nécessité de mettre un terme à toute peine // Libération. 1981. 18 septembre.

329. Contre les peines de substitution // Libération. 1981. 18 septembre. P. 5.

330. Les Rendez-vous manqués // Libération. 1981. 15 décembre.

Совместное заявление Фуко и П. Бурдьё по поводу путча В. Ярузельского, зачитанное 15 декабря 1981 г. на волнах радиостанции «Европа».

331. Face aux gouvernements, les droits de l'homme // Libération. 1984. 30 juin — 1 juillet.

Рус. перевод: *Фуко М.* К правительствам, права человека / Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 213–214.

332. Les Réponses de Pierre Vidal-Naquet et de Michel Foucault // Libération. 1981. 18 décembre. P. 12.

333. Notes sur ce que l'on lit et entend // Le Nouvel Observateur 893. 1981. 19 décembre. P. 21.

Перепечатано в Actes: Cahiers d'action juridique. 1986. № 54. P. 2.

334. En Abandonnant les polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes // Le Nouvel Observateur 935. 1982. 9 octobre. P. 52.

Совместное заявление Фуко, С. Синьоре и Б. Кушнера в форме беседы.

335. Ça ne m'intéresse pas // Le Matin. 1983. № 1825 (10 janvier). P. 27.

336. An Exchange with Michel Foucault // New York Review of Books. 1983. 13 March. P. 42–44.

Обмен письмами Фуко и Л. Стоуна.

337. Vous êtes dangeroux // Libération. 1983. 10 juin. P. 20.

Заявление по делу Р. Кнобельшписса. Рус. перевод: «Вы опасны» / *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 237–240.

338. Remarques sur la paix // Géopolitique. 1983. № 4. P. 76.

339. ...Ils ont déclaré... sur le pacifisme: sa nature, ses dangers, ses illusions // Géopolitique. 1983. № 4. P. 76.

340. Lettre à Hervé Guibert // L'Autre journal. 1985. № 5. P. 5.

341. Michel Foucault à Goutelas: La Redéfinition du "justiciable" // Justice 115. 1987. Juin. P. 36–39.

Рецензии, предисловия, письма

342. Alexandre Koyré. La Révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli // La Nouvelle Revue Française 108. 1961. Décembre. P. 1123–1124.

343. Introduction // Rousseau J.-J. Dialogues. P.: "Armand Colin", 1962. P. VII–XXIV.

344. Le “Non” du père // Critique 178. 1962. Mars. P. 195–209.
Рецензия на книгу Ж. Лапланша «Гёльдерлин и вопрос об отце».

345. Le Cycle des grenouilles // La Nouvelle Revue Française 114. 1962. Juin. P. 1159–1160.
Рецензия на книгу Ж.-П. Бриссе.

346. Un Si Cruel Savoir // Critique 182. 1962. Juillet. P. 597–611.
Рецензии на книги Л. Кребийо и Ж. А. Реверони де Сен-Сира.

347. La postface // Flaubert G. Die Versuchung des Heiligen Antonius. Übers. A. Botond. Frankfurt a/M: “Insel”, 1964. SS. 217–251.
Послесловие к немецкому изданию «Искушения святого Антония» Г. Флобера. Французская версия текста опубликована в: Cahiers Renaud-Barrault 59. 1967. Mars. P. 7–30.

348. Guetter le jour qui vient // La Nouvelle Revue Française 130. 1963. Octobre. P. 709–716.
Рецензия на книгу Р. Лапорта «La Veille».

349. Distance, origine, aspect // Critique 198. 1963. Novembre. P. 931–945.
О книгах Ф. Соллерса («L'Intermédiaire»), Ж. Л. Бодри («Les Images»), М. Плене («Paysages en deux»).

350. Un Grand Roman de la terreur // France-Observateur. 1963. 12 décembre. P. 14.
О книге Ж.-А. Алье «Aventures d'une jeune fille».

351. Wächter über die Nacht der Menschen // Unterwegs mit Rolf Italiaander. Hg. H.-L. Szegg. Hamburg: Freie Akademie der Künste, 1963. SS. 46–49.
Письмо Р. Италиандеру.

352. Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel? Un Précurseur de notre littérature moderne // Le Monde. 1964. 22 août. P. 9.

353. Les Mots qui saignent // L'Express. 1964. 22 août. P. 21–22.
О переводе «Энеиды» Виргилия Пьером Клоссовски.

354. Le Mallarmé de J.P. Richard // Annales. 1964. Vol. 19. № 5. P. 996–1004.
Рецензия на книгу Ж.П. Ришара «L'Univers imaginaire de Mallarmé».

355. L'Obligation d'ecrire // Arts 980. 1964. 11–17 novembre. P. 3.
О Ж. де Нервале.

356. L'Arrière-fable // L'Arc 29. 1966. P. 5–12.
О Ж. Верне.

357. A la Recherche du présent perdu // L'Express 775. 1966. 25 avril — 1 mai. P. 114–115.
Об «Увертюре» Ж. Тибодье.

358. Une Histoire restée muette / / La Quinzaine littéraire 8. 1966. 1 juillet.

Рецензия на «Философию Просвещения» Э. Кассирера.

359. Introduction générale / / Nietzsche F. Ouevres philosophiques. Vol. V. Le Gai Savoir. Tr. P. Klossowski. P.: "Gallimard", 1967. P. I–IV.

Предисловие к 5-му тому французского издания сочинений Ницше, написанное совместно с Ж. Делёзом.

360. Préface / / *Arnaud A., Nicolle P.* Grammaire générale et raisonée. P.: "Paulet", 1967. P. III–XXVII.

Предисловие, фрагменты опубликованы как La Grammaire générale de Port-Royal / / Langages. 1967. № 7 (septembre). P. 7–15.

361. Les Mots et les images / / Le Nouvel Observateur 154. 1967. Octobre. P. 49–50.

Рецензия на книги И. Пановски «Эссе об иконологии» и «Готическая архитектура и схоластическая мысль».

362. Lettre à Jacques Proust / / La Pensée 139. 1968. Mai-Juin. P. 114–119.

363. Maxime Defert / / Les Lettres française. 1969. 8–14 janvier. P. 28.

364. Ariane s'est pendue / / Le Nouvel Observateur 229. 1969. 31 mars. P. 36–37.

Рецензия на «Различие и повтор» Ж. Делёза.

365. Précision / / Le Nouvel Observateur 229. 1969. 31 mars. P. 39.

366. Présentation / / Bataille G. Oeuvres comlètes. Vol. I. Premiers Ecrits 1922–1940. P.: "Gallimard", 1970. P. 5–6.

Предисловие к 1-му тому собрания сочинений Ж. Батая.

367. Sept Propos sur le septième ange (préface) / / Brisset J.-P. La Grammaire logique. P.: "Tchou:, 1970.

Предисловие к книге Ж.-П. Бриссе, в 1986 г. выпущено отдельным изданием: Sept Propos sur le septième ange. Montpellier: "Fata Morgana", 1986.

368. Il y aura scandale, mais... / / Le Nouvel Observateur 304. 1970. 7 septembre. P. 40.

Открытое письмо к П. Гюйота.

369. Croître et multiplier / / Le Monde. 1970. 15 15 novembre. P. 13.

Рецензия на книгу Ф. Жакоба «Логика живого».

370. Theatrum philosophicum / / Critique 282. 1970. Novembre. P. 165–196.

Статья о «Различии и повторе» и «Логике смысла» Ж. Делёза. Рус. перевод: Фуко М. Theatrum philosophicum / / *Делёз Ж.* Логика смысла. Пер. Я. И. Свирского. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 441–473.

371. Introduction // Groupe d'Information sur les Prisons. Enquête dans vingt prisons. P.: "Editions Champ libre", 1971. P. 3–5.

Введение к первому выпуску материалов «Группы информации по тюрьмам».

372. Lettre de M. Michel Foucault // La Pensée. 1971. № 159. P. 141–144.

Отклик на статью Ж.-М. Пелорсо.

373. Lettre à René Magritte // Magritte R. Ecrits complets. Ed. A. Blavier. P.: "Flammarion", 1972. P. 521.

Письмо к Р. Магриту от 4 июня 1966 г.

374. Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre: piéger sa propre culture // Le Figaro. 1972. 30 septembre. P. 16.

375. Présentation // Moi, Pierre Rivière, ayant égargé ma mére, ma soeur et mon frère... Un Cas de parricide au XIX siècle présenté par Michel Foucault. P.: "Gallimard"/"Julliard", 1973. P. 9–15.

Предисловие к публикации мемуара П. Ривьера. Сокращённая версия, содержащая выдержки из текста Ривьера, опубликована под другим названием: Un Crime fait pour être raconté // Le Nouvel Observateur 464. 1973. 1 octobre. P. 80–112.

376. Préface // Livrozet S. De la prison à la révolte. P.: Mercure de France, 1973. P. 7–14.

377. Les Meurtres qu'on raconte // Moi, Pierre Rivière... P. 265–275.

378. La Force de fuir // Derrière le miroir 202. 1973. Mars. P. 1–8.

О П. Ребейроле.

379. Le Rayons noirs de Byzantios // Le Nouvel Observateur 483. 1974. 11 février. P. 56–57.

380. La Peinture photogénique // Fromanger: Le Désir est partout. Galerie Jeanne Bucher, 1975. 10 p.

Предисловие к каталогу выставки Ж. Фроманже.

381. Préface // Jackson B. Leurs Prisons. Autobiographies de prisonniers américains. P.: "Plon", 1975. P. I-VI.

Предисловие к книге Б. Джексона.

382. Un Pompier vend la mèche // Le Nouvel Observateur 531. 1975. 13 janvier. P. 56–57.

Рецензия на книгу Ж.-Ж. Любрена «L'Enfer des pompiers».

383. Réflexions sur "Histoire de Paul". Faire les fous // Le Monde. 1975. 16 octobre. P. 17.

Заметка о фильме Р. Фере.

384. Lettre // Clavel M. Ce que je crois. P.: Grasset, 1975. P. 138–139.

385. Les Tétes de la politique // Wiaz. En attendant le grand soir. P.: Denoël, 1976. P. 7–12.

Предисловие к альбому рисунков Вяза.

386. Une Mort inacceptable (preface) // Cuau B. L'Affaire Mirval, ou comment le récit abolit le crime. P.: "Presses d'aujourd'hui", 1976. P. VII–IX.

387. La Politique de la santé au XVIII siècle // Généalogie des équipements de normalisation: les équipments sanitaires. Fontenay-sur-Bois: CERFI, 1976. P. 1–11.

Переиздано как Les Machines à guérir (aux origins de l'hôpital moderne). Brussels: "Pierre Mardaga", 1979. P. 7–18. *Англ. перевод*: The Politics of Health in the Eighteenth Century // Power/Knowledge. P. 166–182.

388. Bio-histoire et bio-politique // Le Monde. 1976. 17–18 octobre. P. 5.

О книге Ж. Руфье «De la Biologie à la culture».

389. Malraux // Le Nouvel Observateur 629. 1976. 29 novembre. P. 83.

Замечания Фуко об А. Мальро, продиктованные по телефону.

390. Préface // *Deleuze G.* Guattari F. Anti-Œdipus: Capitalism and Schizophrenia. Transl. by R. Hurley, M. Seem and H. Lane. N.Y.: "Viking", 1977. P. 7–8.

Предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа» Ж. Делёза и Ф. Гваттари.

391. Préface // Debard M., Hennig J.-L. Les Juges Kaki. P.: Editions Alain Moreau, 1977.

Предисловие к книге об армейских судах. Перепечатано как Les Juges Kaki // Le Monde. 1977. 1–2 décembre. P. 15.

392. Les Matins gris de la tolérance // Le Monde. 1977. 23 mars. P. 24.

О фильме П. П. Пазолини «Comizi d'amore».

393. L'Asile illimité // Le Nouvel Observateur 646. 1977. 28 mars. P. 66–67.

О книге Р. Кастеля «L'Ordre Psychiatrique».

394. La Géométrie fantastique de Maxime Defert // Les Nouvelles littéraires. 1977. 28 avril. P. 13.

Перепечатано в каталоге выставки М. Дефера: *Foucault M.* Présentation. P.: Galerie Bastida-Navazo, avril 1977.

395. La Grande Colère des faits // Le Nouvel Observateur 652. 1977. 9 mai. P. 84–86.

О книге А. Глюксмана «Les Maîtres penseurs». Перепечатано в Fait-il brûler les nouveaux philosophes? Eds. S. Boucasse et D. Bourgeois. P.: "Nouvelles Editions Oswald", 1978. P. 63–70.

396. Préface // My Secret Life. Transl. by Ch. Charnaux. P.: Editions les formes du secret, 1978. P. 5–7.

Предисловие к французскому изданию текста английского анонима XIX в.

397. Introduction // *Canguilhem G.* On the Normal and the Pathological. Transl. by C. Fawcett. Boston: “Reidel”, 1978. P. IX–XX.

Предисловие к американскому изданию «Нормального и патологического» Ж. Кангийема. Франц. вариант: La Vie: l’expérience et la science // Revue de métaphysique et le morale 90. 1985. Janvier-mars. P. 3–14. *Рус. перевод с французского*: *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука. Пер. С. В. Табачниковой // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 43–53.

398. Note // Herculine Barbin dite Alexina B., présenté par Michel Foucault. P.: “Gallimard”, 1978. P. 131–132.

Комментарии к тексту гермафродита Э. Барбен, изданного Фуко.

399. Eugène Sue que j’amie // Les Nouvelles littéraires. 1978. 12–19 janvier. P. 3.

400. Une Erudition étourdissante / Le Matin. 1978. 20 janvier. P. 25.

О книге Ф. Арье «L’Homme devant la mort».

401. Le Citron et le lait // Le Monde. 1978. 21 octobre. P. 14.

Рецензия на книгу Ф. Буше «Le Ghetto judiciaire».

402. Préface // Bruckner P., Krovoza A. Ennemi de l’état. Claix: “La Pensée sauvage”, 1979. P. 4–5.

403. Pour une Morale de l’inconfort // Le Nouvel Observateur 754. 1979. 23 avril. P. 82–83.

Рецензия на книгу Ж. Даниэля «L’Ere des ruptures». Перепечатано как предисловие ко второму изданию книги (1980).

404. Le Moment de la vérité // Le Matin. 1979. 25 avril. P. 20.

405. Vivre autrement le temps // Le Nouvel Observateur 755. 1979. 30 avril. P. 88.

Как и предыдущий текст, написан на смерть М. Клавеля.

406. Postface // Impossible Prison: Recherches sur le système pénitentiare au XIX siècle. Ed. M. Perrot. P.: “Seuil”, 1980. P. 316–318.

407. Se Défendre // Pour La Défense libre. 1980. P. 506.

Предисловие к коллективной брошюре.

408. Toujours les prisons // Esprit 37. 1980. Janvier. P. 184–186.

Фрагменты переписки с П. Тибо и Ж.-М. Доменаком.

409. Préface // Knobelspiess. Quartier de Haute Sécurité. P.: “Stock”, 1980. P. 11–16.

410. Préface à la deuxième édition // Verges J. De la stratégie judiciaire. P.: Minuit, 1981. P. 5–13.

Предисловие к книге Ж. Верже.

411. Lettre à Roger Caillois // Cahiers pour un temps. Homage à R. Caillois. P.: Centre Georges Pompidou, 1981. P. 228.

Письмо к Р. Кайуа от 25 мая 1966 г.

412. Des Caresses d'homme considérées comme un art // Libération. 1982. 1 juin. P. 27.

Рецензия на книгу К. Ж. Довера «L'Homosexualité grecque».

413. Pierre Boulez ou l'écran traversé // Le Nouvel Observateur 934. 1982. 2 octobre. P. 51–52.

414. La Pensée, l'émotion // Duane Michals: Photographies de 1958–1982. Paris Audiovisuel Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris, 1982. P. III–VII.

415. Des travaux // Veyne P. Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?. P.: Seuil, 1983. P. 9.

Представление коллекции текстов «Des travaux».

416. Le Souci de la vérité // Le Nouvel Observateur. 1984, 17 février. P. 56–57.

На смерть Ф. Арье.

417. Lettre à Pierre Klossowski // Cahiers pour un temps: Pierre Klossowski. P.: Centre Georges Pompidou, 1985. P. 85–88.

Письмо к П. Клоссовски от 3 июля 1969 г. Письмо, написанное зимой 1970–71 гг., опубликовано здесь же, P. 89–90.

Переводы

418. Weizsaecker V. von. Le Cycle de la structure (Der Gestaltkreis). P.: "Desclée de Brouwer", 1958.

Выполненный совместно с Д. Роше перевод книги В. фон Вайцзекера.

419. *Spitzer L.* Art du langage et linguistique. Trad. M. Foucault / Etudes de style. P.: "Gallimard", 1962. P. 45–78.

Перевод статьи Лео Спитцера «Linguistics and Literary History».

420. Kant E. Anthropologie du point de vue pragmatique. P.: "Vrin", 1964.

Философия Мишеля Фуко породила поистине необъятную исследовательскую литературу, обзор которой потребовал бы написания книги, равной по объёму настоящей. Поэтому мы ограничились библиографическим списком наиболее интересных, на наш взгляд, работ. В него не включены статьи, опубликованные в замечательном журнале «Foucault Studies», с которыми можно ознакомиться на официальном сайте издания.

Исследования по философии Фуко

1. *Acloque P.* Oscillations et stabilité selon Foucault: critique historique et expérimentale (préface de P. Costabel). P.: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1981.

2. *Auzias J.-M.* Michel Foucault, Qui suis-je? Lyon: "La Manufacture", 1986.

3. *Barker Ph.* Michel Foucault: subversions of the subject. N.Y.: St. Martin's Press, 1993.

4. *Barker Ph.* Michel Foucault: an introduction. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

5. *Baudrillard J.* Oublier Foucault. P.: "Galilee", 1977. *Рус. перевод: Бодрийар Ж.* Забыть Фуко. Пер. Д. Калугина. СПб.: «Владимир Даль», 2000.

6. *Berni S.* Soggetti al potere: per una genealogia del pensiero di Michel Foucault. Milano: "Mimesis", 1998.

7. *Blanchot M.* Michel Foucault tel que je l'imagine. P.: "Fata morgana", 1986. *Рус. перевод: Бланшо М.* Мишель Фуко, каким я его себе представляю. Пер. В. Е. Лапицкого. СПб.: «Machina», 2002.

8. *Becker H.* Die Logik der Strategie: eine Diskursanalyse der politischen Philosophie Michael Foucaults. Frankfurt a/Main: "Materialis", 1981.

9. *Bernauer J. W.* Michel Foucault's force of flight: toward an ethics for thought. Atlantic Highlands (NJ): Humanities Press International, 1990.

10. *Brown A. L.* On Foucault: a critical introduction. Belmont (Calif.): "Wadsworth", 2000.

11. *Bublitz H.* Foucaults Archaeologie des kulturellen Unbewussten: zum Wissensarchiv und Wissensbegehren moderner Gesellschaften. Frankfurt a/M; N.Y.: "Campus", 1999.

12. The Cambridge companion to Foucault. Ed. G. Gutting. Cambridge (UK); N.Y.: Cambridge University Press, 1994.

13. *Carrette J. R.* Foucault and religion: spiritual corporality and political spirituality. L.: Routledge, 2000.

14. *Carroll D.* Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida. N.Y.: Methuen, 1987.

15. *Colombel J.* Michel Foucault: la clarte de la mort. P.: O. Jacob, 1994.

16. *Cooper B.* Michel Foucault, an introduction to the study of his thought. N.Y.: E. Mellen Press, 1981.

17. *Corradi E.* Filosofia della morte dell'uomo: saggio sul pensiero di Michel Foucault. Milano: "Vita e pensiero", 1977.

18. *Cotesta V.* Linguaggio, potere, individuo: saggio su Michel Foucault. Bari: "Dedalo libri", 1979.

19. *Cook D.* The subject finds a voice: Foucault's turn toward subjectivity. N.Y.: P. Lang, 1993.

20. *Cousins M., Hussain A.* Michel Foucault. N.Y.: “St. Martin’s Press”, 1984.

21. Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate. Ed. M. Kelly. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1994.

22. *Cronin J.* Foucault’s antihumanist historiography. Lewiston; N.Y.: “E. Mellen Press”, 2001.

23. *Danaher G., Schirato T., Webb J.* Understanding Foucault. L: “SAGE”, 2000.

24. *Dean M.* Critical and effective histories: Foucault’s methods and historical sociology. L.; N.Y.: “Routledge”, 1994.

25. *Deleuze G.* Michel Foucault. P.: “Minuit”, 1986. Рус. перевод: *Делёз Ж.* Фуко. Пер. Е. В. Сёминой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.

26. De Sartre à Foucault: vingt ans de grands entretiens dans le Nouvel observateur realise par Nicole Muchnik, avec la collaboration de Carol Kehringer (préface de Mona Ozouf). P.: “Hachette literature”, 1984.

27. *Dreyfus H. L., Rabinow P.* Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics (with an afterword by Michel Foucault). Chicago: University of Chicago Press, 1982.

28. *Dumm Th. L.* Michel Foucault and the politics of freedom. Thousand Oaks (Calif.): SAGE Publications, 1996.

29. *Duncker P.* Hallucinating Foucault. Hopewell (N.J.): “Ecco Press”, 1997.

30. *During S.* Foucault and literature: towards a genealogy of writing. L.; N.Y.: “Routledge”, 1992.

31. *Erdmann E., Forst R., Honneth A.* Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklarung. Frankfurt; N.Y.: “Campus”, 1990.

32. *Eribon D.* Michel Foucault: 1926–1984. P.: Flammarion, 1989. Англ. перевод: *Eribon D.* Michel Foucault. Transl. by B. Wing. Cambridge (Mass.): Harvard University press, 1991.

33. *Eribon D.* Michel Foucault et ses contemporains. P.: Fayard, 1994.

34. Feminism and Foucault: reflections on resistance. Ed. I. Diamond and L. Quinby. Boston: Northeastern University Press, 1988.

35. The Final Foucault. Eds. J. Bernauer and D. Rasmussen. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1987.

36. *Fink-Eitel H.* Foucault: an introduction. Transl. from the German by E. Dixon. Philadelphia: Pennbridge, 1992.

37. Foucault. Ed. R. Nola. L.; Portland (Or.): F. Cass, 1998.

38. Foucault and his interlocutors. Ed. A. I. Davidson. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

39. Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism, and rationalities of government. Eds. A. Barry, Th. Osborne, N. Rose. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

40. Foucault and the writing of history. Ed. J. Goldstein. Oxford (UK); Cambridge (Mass., USA): Blackwell, 1994.

41. Foucault contra Habermas: recasting the dialogue between genealogy and critical theory. Eds. S. Ashenden and D. Owen. L.; Thousand Oaks (Calif.): "SAGE", 1999.

42. The Foucault effect: studies in governmentality (with two lectures by and an interview with Michel Foucault). Eds. G. Burchell, C. Gordon and P. Miller. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

43. Foucault: a critical reader. Ed. D. C. Hoy. Oxford (UK); N.Y.: Blackwell, 1986.

44. Foucault, health and medicine. Eds. A. Petersen and R. Bunton. N.Y.: "Routledge", 1997.

45. Foucault's new domains. Eds. M. Gane and T. Johnson. L.; N.Y.: Routledge, 1993.

46. *Geiss K.-H.* Foucault, Nietzsche, Foucault: die Wahlverwandtschaft. Pfaffenweiler: "Centaurus", 1993.

47. *Geudez A.* Foucault. P: Edition Universitaires, 1972.

48. *Giuntoli F.* Misticismo e figure del potere-sapere in M. Foucault. Pisa: "Giardini", 1976.

49. *Goldhill S.* Foucault's virginity: ancient erotic fiction and the history of sexuality. Cambridge (UK); N.Y.: Cambridge University Press, 1995.

50. *Greco M.* Illness as a work of thought: a Foucauldian perspective on psychosomatics. L.; N.Y.: Routledge, 1998.

51. *Gros F.* Michel Foucault. P.: PUF, 1996.

52. *Gros F.* Foucault et la Folie. P.: PUF, 1997.

53. *Gutting G.* Michel Foucault's archaeology of scientific reason. Cambridge (UK); N.Y.: Cambridge University Press, 1989.

54. *Halperin D. M.* Saint Foucault: towards a gay hagiography. N.Y.: Oxford University Press, 1995.

55. *Han B.* L'ontologie manque de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal. Grenoble: "Millon", 1998.

56. *Horrocks Ch., Jevtic Z.* Introducing Foucault. Ed. R. Appignanesi. N.Y.: "Totem Books", 1997.

57. *Hunt A., Wickham G.* Foucault and law: towards a sociology of law as governance. L.; Boulder (Colo.): "Pluto Press", 1994.

58. *Kendall G., Wickham G.* Using Foucault's methods. L.; Thousand Oaks (Calif.): "Sage", 1999.

59. *Kremer-Mareitti A.* Foucault et l'archéologie du savoir: présentation, choix de textes, bibliographie. P.: "Seghers", 1974.

60. *Kremer-Marietti A.* Foucault et l'archéologie et généalogie. P.: "Livre de Poche", 1985.

61. *Kunzel W.* Foucault liest Hegel: Versuch einer polemischen Dekonstruktion dialektischen Denkens. Frankfurt a/Main: Haag + Herchen, 1985.

62. *Kusch M.* Foucault's strata and fields: an investigation into archaeological and genealogical science studies. Dordrecht; Boston: Kluwer, 1991.

63. The later Foucault: politics and philosophy. Ed. J. Moss. L.; Thousand Oaks: "Sage", 1998.

64. *Lemert Ch.C., Gillan G.* Michel Foucault: social theory as transgression. N.Y.: Columbia University Press, 1982.

65. *Lyantey P.* Foucault. P.: Editions Universitaires, 1973.

66. *Macey D.* The lives of Michel Foucault: a biography. N.Y.: "Pantheon", 1993.

67. *Mahon M.* Foucault's Nietzschean genealogy: truth, power, and the subject. Albany: State University of New York Press, 1992.

68. *Major-Poetzl P.* Michel Foucault's archaeology of western culture: toward a new science of history. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.

69. *Marti U.* Michel Foucault. Munchen: C. H. Beck, 1988.

70. *May T.* Between genealogy and epistemology: psychology, politics, and knowledge in the thought of Michel Foucault. University Park (Pa.): Pennsylvania State University Press, 1993.

71. *McNay L.* Foucault: a critical introduction. N.Y.: "Continuum", 1994.

72. *McHoul A., Grace W.* A Foucault primer: discourse, power, and the subject. Dunedin (N.Z.): University of Otago Press, 1998.

73. *McWhorter L.* Bodies and pleasures: Foucault and the politics of sexual normalization. Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 1999.

74. *Megill A.* Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida. Berkeley: University of California Press, 1985.

75. *Merquior J. G. Foucault. L.*: "Fontana"/Collins, 1985.

76. *Michel Foucault:* critical assessments. Ed. B. Smart. L.; N.Y.: Routledge, 1994.

77. *Michel Foucault:* Une histoire de la vérité. Ed. R. Badinter. P.: "Syros", 1985.

78. Michel Foucault Philosopher. Ed. Th. J. Armstrong. Hemel Hempstead: "Harvester Wheatsheaf", 1991.

79. *Miller J.* The passion of Michel Foucault. N.Y.: "Simon & Schuster", 1993.

80. *Neuenhaus P.* Max Weber und Michel Foucault: über Macht und Herrschaft in der Moderne. Pfaffenweiler: "Centaurus", 1993.

81. *O'Farrell C.* Foucault: historian or philosopher? N.Y.: "St. Martin's Press", 1989.

82. *Otto S.* Das Wissen des Ähnlichen: Michel Foucault und die Renaissance. Frankfurt a/Main; N.Y.: P. Lang, 1992.

83. Penser la folie; essais sur Michel Foucault (Roudinesco, Caguilhem, Postel, Bing, Farge, Quetel, Pirella, Major, Derrida). P.: "Galilée", 1992.

84. *Poster M.* Foucault, Marxism, and history: mode of production versus mode of information. Cambridge (UK): "Polity Press"; N.Y.: "Blackwell", 1984.

85. *Prado C. G.* Starting with Foucault: an introduction to genealogy. Boulder: Westview Press, 1995.

86. *Privitera W.* Stilprobleme: zur Epistemologie Michel Foucaults. Frankfurt a/Main: A. Hain, 1990. *Англ. перевод: Privitera W.* Problems of style: Michel Foucault's epistemology. Transl. by J. Keller. Albany: State University of New York Press, 1995.

87. *Raçevskis K.* Michel Foucault and the subversion of intellect. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983.

88. *Rajchman J.* Michel Foucault: the freedom of philosophy. N.Y.: Columbia University Press, 1985.

89. *Ransom J. S.* Foucault's discipline: the politics of subjectivity. Durham (N.C.): Duke University Press, 1997.

90. Reassessing Foucault: power, medicine, and the body. Eds. C. Jones and R. Porter. L.; N.Y.: Routledge, 1994.

91. Rethinking sexuality: Foucault and classical antiquity. Eds. D. H. J. Larmour, P. A. Miller and Ch. Platter. Princeton, (N.J.): Princeton University Press, 1998.

92. Rewriting the history of madness: studies in Foucaults "Histoire de la folie". Eds. A. Still and I. Velody. L.; N.Y.: Routledge, 1992.

93. *Riza S.* Michel Foucault: de l'archiviste au militant. P.: "J. Lyon", 1997.

94. *Robinson K. A.* Michel Foucault and the freedom of thought. Lewiston; N.Y.: E. Mellen, 2001.

95. *Russ J.* L'histoire de la folie, Michel Foucault. P.: Hatier, 1979.

96. *Sheridan A.* Michel Foucault: the will to truth. L.; N.Y.: "Tavistock", 1980.

97. *Schmid W.* Die Geburt der Philosophie im Garten der Luste: Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros. Frankfurt a/Main: "Athenäum", 1987.

98. *Schmid W.* Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2000.

99. *Shumway D. R.* Michel Foucault. Boston: "Twayne Publishers", 1989.

100. *Simon G.* Michel Foucault, lire l'œuvre. Grenoble: "Jerome Millon", 1992.

101. *Simons J.* Foucault and the political. L.; N.Y.: "Routledge", 1995.

102. *Smart B. Foucault, Marxism, and Critique. L.*; Boston: "Routledge" & "Kegan Paul", 1983.

103. *Smart B.* Michel Foucault. Chichester: "E. Horwood"; L.; N.Y.: "Tavistock", 1985.

104. Towards a critique of Foucault. Ed. M. Gane. L.; N.Y.: "Routledge" & "Kegan Paul", 1986.

105. *Visker R.* Michel Foucault: genealogy as critique. Transl. by Ch. Turner. L.; N.Y.: "Verso", 1995.

106. *Выжлецов П. Г.* Генеалогия субъекта в формациях власти и знания: (Фридрих Ницше и Мишель Фуко). Автореф. дис... канд. филос. наук. СПб., 2003.

107. *Михель Д.* Мишель Фуко в стратегиях субъективации: от «Истории безумия» до «Заботы о себе». Саратов, 1999.

108. Мишель Фуко и Россия. Под ред. О. Хархордина. СПб., М., 2001.

109. *Томпсоба Э.* Проблема власти в трудах Мишеля Фуко: Дис. канд. политол. наук. Ростов н/Д, 2001.

Общие исследования

110. After Foucault: humanistic knowledge, postmodern challenges. Ed. J. Arac. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988.

111. Archaeology after structuralism: post-structuralism and the practice of archaeology. Eds. I. Bapty and T. Yates. L.: Routledge, 1990.

112. *Bannet E. T.* Structuralism and the logic of dissent: Barthes, Derrida, Foucault, Lacan. Urbana: University of Illinois Press, 1989.

113. *Barrett M.* The politics of truth: from Marx to Foucault. Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1991.

114. *Best S.* The politics of historical vision: Marx, Foucault, Habermas. N.Y.: "Guilford Press", 1995.

115. *Boyne R.* Foucault and Derrida: the other side of reason. L.; Boston: "Unwin Hyman", 1990.

116. *Burke S.* The death and return of the author: criticism and subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

117. Chalumeau J.L. La pensée en France: de Sartre à Foucault. P.: F. Nathan: Alliance française, 1974.

118. *Clifford M.* Political genealogy after Foucault: savage identities. N.Y.: "Routledge", 2001.

119. *Cohen P. M.* Freedom's moment: an essay on the French idea of liberty from Rousseau to Foucault. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

120. *Crossley N.* The politics of subjectivity: between Foucault and Merleau-Ponty. Aldershot (UK); Brookfield (Vt., USA): "Avebury", 1994.

121. *Di Vittorio P.* Foucault e Basaglia: l'incontro tra genealogie e movimenti di base. Verona: "Ombre corte", 1999.

122. *Dollimore J.* Sexual dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault. Oxford: "Clarendon Press"; N.Y.: Oxford University Press, 1991.

123. Durkheim and Foucault: perpectives on education and punishment. Ed. M. S. Cladis. Oxford: "Durkheim Press", 1999.

124. *Fimiani M.* L'arcaico e l'attuale: Levy-Bruhl, Mauss, Foucault. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

125. *Gabbard D.* Silencing Ivan Illich: a Foucauldian analysis of an intellectual repression. San Francisco: Austin & Winfield, 1993.

126. *Gans M.* Das Subjekt der Geschichte: Studien zu Vico, Hegel und Foucault. Hildesheim; N.Y.: G. Olms, 1993.

127. *Grumley J. E.* History and totality: radical historicism from Hegel to Foucault. L.; N.Y.: “Routledge”, 1989.

128. *Haber H. F.* Beyond postmodern politics: Lyotard, Rorty, Foucault. N.Y.: Routledge, 1994.

129. Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on “The philosophical discourse of modernity”. Eds. M. Passerin d’Entreves and S. Benhabib. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1996.

130. *Hadot P.* Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault. Ed. A. Davidson; transl. by M. Chase. Oxford; N.Y.: “Blackwell”, 1995.

131. *Hans J.* The site of our lives: the self and the subject from Emerson to Foucault. Albany: State University of New York Press, 1995.

132. *Hauskeller Ch.* Das paradoxe Subjekt: Widerstand und Unterwerfung bei Judith Butler und Michel Foucault. Tübingen: Diskord, 2000.

133. *Hindess B.* Discourses of power: from Hobbes to Foucault. Oxford (UK); Cambridge (Mass., USA): Blackwell, 1996.

134. Ideas from France: the legacy of French theory. Ed. L. Appignanesi. L.: “Free Association Books”, 1989.

135. *Jay M.* The limits of limit-experience: Bataille and Foucault. Berkeley (CA): Center for German and European Studies, University of California, 1993.

136. *Kogler H.-H.* Die Macht des Dialogs: kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty. Stuttgart: Metzler, 1992. *Англ. перевод: Kogler H. H.* The power of dialogue: critical hermeneutics after Gadamer and Foucault. Transl. by P. Hendrickson. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1996.

137. *Kurzweil E.* The age of structuralism: Lévi-Strauss to Foucault. N.Y.: Columbia University Press, 1980.

138. *LaCapra D.* History and reading: Tocqueville, Foucault, French studies. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 2000.

139. *Lanigan R. L.* The human science of communicology: a phenomenology of discourse in Foucault and Merleau-Ponty. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1992.

140. *Lecourt D.* Marxism and epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault. Transl. by B. Brewster. L.: NLB, 1975.

141. *Lentricchia F.* Ariel and the police: Michel Foucault, William James, Wallace Stevens. Madison (Wis.): University of Wisconsin Press, 1988. Brighton, Sussex: “Harvester”, 1988.

142. *Levy N.* Being up-to-date: Foucault, Sartre, and postmodernity. N.Y.: P. Lang, 2000.

143. *Marsden R.* The nature of capital: Marx after Foucault. L.; N.Y.: Routledge, 1999.

144. Marzocca O. Filosofia dell’incommensurabile: temi e metafore oltre-euclidee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio. Milano: Franco Angeli, 1989.

145. *May T.* The moral theory of poststructuralism. University Park (Pa.): Pennsylvania State University Press, 1995.

146. *Miller T.* The well-tempered self: citizenship, culture, and the postmodern subject. Baltimore (Md.): Johns Hopkins University Press, 1993.

147. *Minson J.* Genealogues of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of ethics. N.Y.: St. Martin's Press, 1985

148. *Natoli S.* Ermeneutica e genealogia: filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault. Roma: Feltrinelli Bocca, 1981.

149. *Owen D.* Maturity and modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the ambivalence of reason. L.; N.Y.: Routledge, 1994.

150. *Payne M.* Reading knowledge: an introduction to Barthes, Foucault, and Althusser. Cambridge (Mass.): Blackwell, 1997.

151. *Pheby K. C.* Interventions: displacing the metaphysical subject. Washington (D.C.): "Maisonneuve", 1988.

152. Philosophy and non-philosophy since Merleau-Ponty. Ed. H. J. Silverman. N.Y.: Routledge, 1988.

153. *Poster M.* Critical theory and poststructuralism: in search of a context. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

154. *Rajchman J.* Truth and eros: Foucault, Lacan, and the question of ethics. N.Y.: "Routledge", 1991.

155. *Rella F.* Il mito dell'altro: Lacan, Deleuze, Foucault. Milano: "Feltrinelli", 1978. *Англ. перевод: Rella F.* The myth of the other: Lacan, Deleuze, Foucault, Bataille. Transl. by N. Moe. Washington (D.C.): "Maisonneuve Press", 1993.

156. *Ruby Ch.* Les archipels de la differénce, Foucault-Derrida-Delueze-Lyotard. P.: "Felin", 1989.

157. *Scott Ch. E.* The question of ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

158. *Sedgwick P.* Psycho Politics: Laing, Foucault, Goffman, Szasz, and the future of mass psychiatry. N.Y.: Harper & Row, 1982.

159. *Sini C.* Semiotica e filosofia: segno e linguaggio in Pierce, Nietzsche, Heidegger e Foucault. Bologna: "Il mulino", 1978.

160. *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках: (Критический очерк концепций французского структурализма). М., 1977.

161. *Грецкий М. Н.* Французский структурализм. М., 1971.

162. *Декомб В.* Современная французская философия. Пер. М. М. Фёдоровой. М., 2000.

163. *Дьяков А. В.* Проблема сверхдетерминации индивида в философии постструктурализма. Курск: Изд-во КГУ, 2005.

164. *Дьяков А. В.* Проблема субъекта в постструктурализме: Онтологический аспект. М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2005.

165. *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.

166. *Ильин И. П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: (Эволюция научного мифа). М., 1998.

167. *Колесников А. С.* Декарт и постмодернистское «возрождение» субъекта // Мысль. Вып. 2 СПб., 1998.

168. *Колесников А. С.* Мишель Фуко и его «Археология знания» // *Фуко М.* Археология знания. Пер. М. Б. Раковой и А. Ю. Серебрянниковой. СПб., 2004.

Журнальные публикации

169. *Aladjem T. K.* Of truth and disagreement: Habermas, Foucault and democratic discourse // History of European Ideas. 1995. Vol. 20. № 4/6.

170. *Alcoff L.* Foucault as Epistemologist // The Philosophical Forum. 1993. Vol. 25. № 2.

171. *Alford C. F.* What would it matter if everything Foucault said about prison were wrong? Discipline and Punish after twenty years // Theory and Society. 2000. Vol. 29. № 1.

172. *Allen A.* Foucault's Debt to Hegel // Philosophy Today. 1997. Vol. 42. № 1.

173. *Allen B.* Government in Foucault // Canadian Journal of Philosophy. 1991. Vol. 21. № 4.

174. *Amariglio J. L.* The body, economic discourse, and power: an economist's introduction to Foucault // History of Political Economy. 1988. Vol. 20. № 4.

175. *Anderson I.* Bodies, Disease and the Problem of Foucault // Social Analysis. 1995. № 37.

176. *Auzias J.-M.* Les gisants et les pleureuses. Pour un tombeau de Michel Foucault // Revue internationale de philosophie. 1990. Vol. 44. № 173.

177. *Baxter H.* Bringing Foucault into Law and Law into Foucault // Stanford Law Review. 1996. Vol. 48. № 2.

178. *Beck A.* Foucault and Law: the Collapse of Law's Empire // Oxford Journal of Legal Studies. 1996. Vol. 16. № 3.

179. *Bell D.* Michel Foucault: a philosopher for all seasons? // History of European Ideas. 1992. Vol. 14. № 3.

180. *Ben-Menahem Y.* Michel Foucault: History as Therapy // Psychoanalysis and Contemporary Thought. 1996. Vol. 19. № 4.

181. *Bevir M.* Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy // Political Theory. 1999. Vol. 27. № 1.

182. *Bevir M.* Foucault, Power, and Institutions // Political Studies. 1999. Vol. 47. № 2.

183. *Bogard W.* Discipline and Deterrence: Rethinking Foucault on the Question of Power in Contemporary Society // The Social Science Journal. 1991. Vol. 28. № 3.

184. *Botton A., de.* Plato rules, OK? — Forget Derrida, Foucault et al. The most

popular philosophers are still the ancients. Alain de Botton explains their enduring appeal // New Statesman. 1998. Vol. 11. № 534.

185. *Bracken Ch.* Coercive spaces and spatial coercions: Althusser and Foucault // Philosophy and Social Criticism. 1991. Vol. 17. № 3.

186. *Burke S.* The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida // The Cambridge Quarterly. 1993. Vol. 22. № 3.

187. *Burkitt I.* Overcoming Metaphysics: Elias and Foucault on Power and Freedom // Philosophy of the Social Sciences. 1993. Vol. 23. № 1.

188. *Butler J.* Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions // The Journal of Philosophy. 1989. Vol. 86. № 11.

189. *Canguilhem G.* Introduction to "Penser la folie": Essais sur Michel Foucault // Critical Inquiry. 1995. Vol. 21. № 2.

190. *Carvalho J.* The Visible and the Invisible in Merleau-Ponty and Foucault // International Studies in Philosophy. 1993. Vol. 25. № 3.

191. *Castellani B.* Michel Foucault and Symbolic Interactionism: The Making of a New Theory of Interactionism // Studies in Symbolic Interaction. 1999. Vol. 22.

192. *Clifford M.* Hegel and Foucault: Toward a History Without Man // Clio. 1999. Vol. 29. № 1.

193. *Coles R.* Communicative Action & Dialogical Ethics: Habermas & Foucault // Polity. 1992. Vol. 25. № 1.

194. *Connolly W. E.* Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault // Political Theory. 1993. Vol. 21. № 3.

195. *Cook D.* Nietzsche and Foucault On Ursprung and Genealogy // Clio. 1990. Vol. 19. № 4.

196. *Cooke M. L.* Method as Ruse: Foucault and Research Method // Mid-American Review of Sociology. 1994. Vol. 18. № 1/2.

197. *Cronin C.* Bourdieu and Foucault on power and modernity // Philosophy and Social Criticism. 1996. Vol. 22. № 6.

198. *Crossley N.* The politics of the gaze: Between Foucault and Merleau-Ponty // Human Studies. 1993. Vol. 16. № 4.

199. Custer O. Expressing Freedom: Kant and Foucault // Philosophy Today. 1998. Vol. 42.

200. *Darier E.* The Michel Foucault galaxy: dancing under the stars // Modern and Contemporary France. 1995. Vol. 3. № 3.

201. *Dean C.* The Productive Hypothesis: Foucault, Gender, and the History of Sexuality // History and Theory. 1994. Vol. 33. № 3.

202. *Dellamora R.* Victorian Homosexualities in the Prism of Foucault // Victorian Studies. 1995. Vol. 38. № 2.

203. *Dews P.* Foucault and the French tradition of historical epistemology // History of European Ideas. 1992. Vol. 14. № 3.

204. *Docherty Th.* Criticism, History, Foucault // History of European Ideas. 1992. Vol. 14. № 3.

205. *Dreyfus H. L.* On the Ordering of Things: Being and Power In Heidegger and Foucault // The Southern Journal of Philosophy. 1989. Vol. 28, supplement.

206. *Dreyfus H. L.* Foucault et la psycholtherapie // Revue internationale de philosophie. 1990. Vol. 44. № 173.

207. *Ewald F.* Foucault and the contemporary scene // Philosophy and Social Criticism. 1999. Vol. 25. № 3.

208. *Ferreira-Buckley L.* Rescuing The Archives From Foucault // College English. May. 1999. Vol. 61. № 5.

209. *Fielding H.* Foucault and Merleau-Ponty // Philosophy Today. 1999. Vol. 43. № 1.

210. *Fitzsimons P.* Michel Foucault: Regimes of Punishment and the Question of Liberty // International Journal of the Sociology of Law. 1999. Vol. 27. № 4.

211. *Fleming M.* Working in the Philosophical Discourse of Modernity: Habermas, Foucault, and Derrida // Philosophy Today. 1996. Vol. 40. № 1.

212. *Flynn Th. R.* Foucault and the Politics of Postmodernity // Nous. 1989. Vol. 23. № 2.

213. *Flynn Th. R.* Foucault and the Spaces of History // The Monist. 1991. Vol. 74. № 2.

214. *Fraser M.* Feminism, Foucault and Deleuze // Theory, Culture and Society. 1997. Vol. 14. № 2.

215. *Freundlieb D.* Foucault and the Study of Literature // Poetics Today. 1995. Vol. 16. № 2.

216. *Gardiner M.* Foucault, ethics and dialogue // History of the Human Sciences. 1996. Vol. 9. № 3.

217. *Gearhart S.* The Taming of Michel Foucault: New Historicism, Psychoanalysis, and the Subversion of Power // New Literary History. 1997. Vol. 28. № 3.

218. *Gelb St.* A. “Be Cruel!” Dare We Take Foucault Seriously? // Mental Retardation. 2000. Vol. 38. № 4.

219. *Greenlee E. J.* Discourse, Foucault, and Critical Medical Anthropology // Central Issues in Anthropology. 1991. Vol. 9.

220. *Hammartstrom G.* Foucault in Uppsala // A.U.M.L.A. 1995. № 83.

221. *Harpham G. G.* Foucault and the New Historicism // American Literary History. 1991. Vol. 3. № 2.

222. *Heller K. J.* Power, Subjectification and Resistance in Foucault // Substance. 1996. Vol. 25. № 1.

223. *Howley A., Weaver J.* Foucault: An Introduction // Quarterly Journal of Ideology. 1997. Vol. 20. №3/4.

224. *Huijer M.* The aesthetics of existence in the work of Michel Foucault // Philosophy and Social Criticism. 1999. Vol. 25. № 2.

225. *Huisman D.* Note sur l’article de Michel Foucault // Revue internationale de philosophie. 1990. Vol. 44. № 173.

226. *Isenberg B.* Habermans on Foucault. Critical Remarks // Acta Sociologica. 1991. Vol. 34. № 4.

227. *Jay M.* The Limits of Limit Experience: Bataille and Foucault // Constellations. 1995. Vol. 2. № 2.

228. *Kaplan M.* Panopticon in Poona: An Essay on Foucault and Colonialism // Cultural Anthropology. 1995. Vol. 10. № 1.

229. *Kogler H. H.* The self-empowered subject: Habermas, Foucault and hermeneutic reflexivity // Philosophy and Social Criticism. 1996. Vol. 22. № 4.

230. *Koshar R.* Foucault and Social History: Comments on "Combined Underdevelopment" // The American Historical Review. 1993. Vol. 98. № 2.

231. *Kulynych J.* Performing Politics: Foucault, Habermas and Postmodern Participation // Polity. 1997. Vol. 30. № 2.

232. *Lacombe D.* Reforming Foucault: a critique of the social control thesis // The British Journal of Sociology. 1996. Vol. 47. № 2.

233. *Laforest G.* Droit, pouvoir et sciences humaines dans la pensée de Michel Foucault // Canadian Journal of Law and Society. 1988. Vol. 3.

234. *Laforest G.* Gouverne et libérte: Foucault et la question du pouvoir // Canadian Journal of Political Science. 1989. Vol. 22. № 4.

235. *Lamb A. W.* Freedom, the Self, and Ethical Practice According to Michel Foucault // International Philosophical Quarterly. 1995. Vol. 35. № 4.

236. *Lanigan R. L.* "Somebody is nowhere": Michel Foucault on rhetoric and the discourse of subjectivity in the human sciences // Semiotica. 1994. Vol. 101. № 1/2.

237. *Lanigan R. L.* Postmodern memories of discourse in the flesh: Merleau-Ponty on the esoteric body and Foucault on the exoteric body // Semiotica. 1995. Vol. 107. № 1/2.

238. *Levin D.* The Body Politic: The Embodiment of Praxis in Foucault and Habermas // Praxis International. 1989. Vol. 9. № 1/2.

239. *Levy N.* The Prehistory of Archaeology: Heidegger and the Early Foucault // JBSP. 1996. Vol. 27. № 2.

240. *Levy N.* Ethics and Rules: A Political Reading of Foucault's Aesthetics of Existence // Philosophy Today. 1997. Vol. 42. № 1.

241. *Levy S.* Foucault on Magritte on Resemblance // The Modern Language Review. 1990. Vol. 85. № 1.

242. *Lilly R.* Foucault: Making a difference // Man and World. 1991. Vol. 24. № 3.

243. *Lochrie K.* Desiring Foucault // Journal of Medieval and Early Modern Studies. 1997. Vol. 27. № 1.

244. *Lynch R. A.* Is Power All There Is? Michel Foucault and the "Omnipresence" of Power Relations // Philosophy Today. 1998. Vol. 42. № 1/4.

245. *Maclean I.* Foucault's Renaissance Episteme Reassessed (An Aristotelian Counterblast) // Journal of the History of Ideas. 1998. Vol. 59. № 1.

246. *Marks J.* The passion of Michel Foucault: What can I know? What must I do? What may I hope for? // Economy and Society. 1994. Vol. 23. № 1.

247. *Mayo C.* The Uses of Foucault // Educational Theory. 2000. Vol. 50. № 1.

248. *McCarthy Th.* The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School // Political Theory. 1990. Vol. 18. № 3.

249. *McNeil W.* Care for the Self: Ordinary Ethics in Heidegger and Foucault // Philosophy Today. 1998. Vol. 42. № 1/4.

250. *McWhorter L.* Culture or Nature? The Function of the Term "Body" in the Work of Michel Foucault // The Journal of Philosophy. 1989. Vol. 86. № 11.

251. *Merquior J. G.* Notes on the American Reception of Foucault // Stanford French Review. 1991. Vol. 15. № 1/2.

252. *Merry S. E.* Pluralizing Paradigms: From Gluckman to Foucault // Polar: political and legal anthropology review. 1999. Vol. 22. № 1.

253. *Milchman A.* Michel Foucault, Auschwitz and modernity // Philosophy and Social Criticism. 1996. Vol. 22. № 1.

254. *Miller J.* Carnivals of Atrocity: Foucault, Nietzsche, Cruelty // Political Theory. 1990. Vol. 18. № 3.

255. *Miller J.* The Prophet and the Dandy: Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Foucault // Victorian Literature and Culture. 1998. Vol. 26. № 1.

256. *Miller L.* Foucault, Nietzsche, Enlightenment: Some Historical Considerations // Historical Reflections. 1999. Vol. 25. № 1.

257. *Miller T.* Althusser, Foucault, and the Subject of Civility // Studies in 20th Century Literature. 1994. Vol. 18. № 2.

258. *Morris Ph.* S. Self-Creating Selves: Sartre and Foucault // American Catholic Philosophical Quarterly. 1996. Vol. 70. № 4.

259. *Mudimbe V. Y.* Saint Paul-Michel Foucault: Saint or Sinner? // Transition. 1992. № 57.

260. *Nealon J. T.* Between Emergence and Possibility: Foucault, Derrida, and Judith Butler on Performative Identity // Philosophy Today. 1996. Vol. 40. № 3.

261. *Netron J.* Foucault, l'histoire de la sexualité et la condition des femmes dans l'Antiquite // Les Cahiers de droit. 1995. Vol. 36. № 1.

262. *Nielsen K.* Habermas and Foucault: how to carry out the Enlightenment project // The Journal of Value Inquiry. 1997. Vol. 31. № 1.

263. *Noiriel G.* Foucault and History: The Lessons of a Disillusion // The Journal of Modern History. 1994. Vol. 66. № 3.

264. *Nola R.* Post-modernism, a French Cultural Chernobyl: Foucault on Power/Knowledge // Inquiry. 1994. Vol. 37. № 1.

265. *Norris Ch.* "The Undefined Work of Freedom". On Foucault and Philosophy // Southern Review. 1993. Vol. 26. № 2.

266. *Olivier L.* Foucault et l'Iran: A propos du désir de revolution // Canadian Journal of Political Science. 1991. Vol. 24. № 2.

267. *Ophir A.* Michel Foucault and the Semiotics of the Phenomenal // Dialogue. 1988. Vol. 27. № 3.

268. *Owen D.* Genealogy as exemplary critique: reflections on Foucault and the imagination of the political // Economy and Society. 1995. Vol. 24. № 4.

269. *Pasquino P.* Political theory of war and peace: Foucault and the history of modern political theory // Economy and Society. 1993. Vol. 22. № 1.

270. *Pearce F., Tombs St.* Foucault, Governmentality, Marxism // Social and Legal Studies. 1998. Vol. 7. № 4.

271. *Pickett B. L.* Foucault and the Politics of Resistance // Polity. 1996. Vol. 28. № 4.

272. *Porter R.* Is Foucault Useful for Understanding Eighteenth and Nineteenth Century Sexuality? // Contention. 1991. Vol. 1. № 1.

273. *Porter S.* Contra-Foucault: Soldiers, Nurses and Power // Sociology. 1996. Vol. 30. № 1.

274. *Racevskis K.* Interpreting Foucault // Papers on Language and Literature. 1993. Vol. 29. № 1.

275. *Ransom J. S.* Forget vitalism: Foucault and Lebensphilosophice // Philosophy and social criticism. 1997. Vol. 23. № 1.

276. *Ray L.* Foucault, critical theory and the decomposition of the historical subject // Philosophy and Social Criticism. 1988. Vol. 14. № 1.

277. *Reich J.* The Disorder of Things: Foucault, Pirandello and Subject Formation in the Modern Age // Forum Italicum. 1999. Vol. 33. № 1.

278. *Reid R.* Foucault in America: Biography, "Culture War", and the New Consensus // Cultural Critique. 1996. № 35.

279. *Remen K.* The Theatre of Punishment: David Henry Hwang's M. Butterfly and Michel Foucault' Discipline and Punish // Modern Drama. 1994. Vol. 37. № 3.

280. *Resch R. P.* Modernism, Post modernism, and Social Theory: A Comparison of Althusser and Foucault // Poetics Today. 1989. Vol. 10. № 3.

281. *Robinson K.* The Foucault/Deleuze Conjuction // Philosophy Today. 1999. Vol. 43. № 1.

282. *Rorty R.* Foucault / Dewey / Nietzsche // Raritan. 1990. Vol. 9. № 4.

283. *Rupp J. C. C.* Michel Foucault, Body Politics and the Rise and Expansion of Modern Anatomy // Journal of Historical Sociology. 1992. Vol. 5. № 1.

284. *Said I.* Michel Foucault and the Problem of Ideology // Quarterly Journal of Ideology. 1997. Vol. 20. № 3/4.

285. *Sawicki J.* Heidegger and Foucault: escaping technological nihilism // Philosophy and Social Criticism. 1987. Vol. 13. № 2.

286. *Sax B. C.* On the Genealogical Method: Nietzsche and Foucault // International Studies in Philosophy. 1990. Vol. 22. № 2.

287. *Scalzo J.* Campanella, Foucault, and Madness in Late-Sixteenth Century Italy // The Sixteenth Century Journal. 1990. Vol. 21. № 3.

288. *Schaub Th.* Without Fanfare or Foucault: The Cold War and the Loss of a Defining Narrative // Clio. 1996. Vol. 26. № 1.

289. *Schaub U.* Foucault, Alternative Presses and Alternative Ideology in West Germany: A Report // German Studies Review. 1989. Vol. 12. № 1.

290. *Schubert J. D.* From a Politics of Transgression Toward an Ethics of Reflexivity: Foucault, Bourdieu, and Academic Practice // American Behavioral Scientist. 1995. Vol. 38. № 7.

291. *Schwartz M.* Repetition and Ethics in Late Foucault // Telos. 1999. № 177.

292. *Scott Ch. E.* Foucault and the Question of Psychotherapeutic Liberation // Review of Existential Psychology and Psychiatry. 1990. Vol. 22. № 1/3.

293. *Scott Ch. E.* Foucault, Ethics, and the Fragmented Subject // Research in Phenomenology. 1992. Vol. 22.

294. *Sculliion R.* Michel Foucault the Orientalist: On Revolutionary Iran and the "Spirit of Islam" // South Central Review. 1995. Vol. 12. № 2.

295. *Semple J.* Foucault and Bentham: A Defence of Panopticism // Utilitas. 1992. Vol. 4. № 1.

296. *Shepherdson Ch.* History and the Real: Foucault with Lacan // Postmodern Culture. Vol. 5. № 2.

297. *Simon J.* Comment-Between Power and Knowledge: Habermas, Foucault, and the Future of Legal Studies // Law and Society Review. 1994. Vol. 28. № 4.

298. *Smart B.* Theory and Analysis After Foucault // Theory, Culture and Society. 1991. Vol. 8. № 2.

299. *Smart B.* On the Subjects of Sexuality, Ethics, and Politics in the Work of Foucault // Boundary 2. 1991. Vol. 18. № 1.

300. *Smith A. T.* Fictions of Emergence: Foucault/Genealogy/Nietzsche // Philosophy of the Social Sciences. 1994. Vol. 24. № 1.

301. *Swartz O.* On Power: A Discussion of Richard Rorty and Michael Foucault // World Communication. 1996. Vol. 25. № 1.

302. *Stoller R. J.* Note On Foucault // The Psychoanalytic Review. 1996. Vol. 83. № 1.

303. *Strenski I.* Religion, Power, and Final Foucault // Journal of the American Academy of Religion. 1998. Vol. 66. № 2.

304. *Sullivan M.* Michel Foucault and the Truth of Madness // Review of Existential Psychology and Psychiatry. 1988. Vol. 21. № 1/3.

305. *Tadros V.* Between Governance and Discipline: The Law and Michel Foucault // Oxford Journal of Legal Studies. 1998. Vol. 18. № 1.

306. *Taylor St.J.* Introduction to Two Perspectives on Foucault and Postmodernism // Mental Retardation. 2000. Vol. 38.

307. *Thornton B.* Idolon Theatri: Foucault and the Classicists // Classical and Modern Literature. 1991. Vol. 12. № 1.

308. *Tredell N.* Death and Decipherment: Louis Althusser and Michael Foucault // PN Review. 1993. Vol. 20. № 1.

309. *Teuber B.* Chair, ascèse et allégorie sur la généalogie chrétienne du sujet désirant selon Michel foucault // Vigiliae Christianae. 1994. Vol. 48. № 4.

310. *Turkel G.* Michel Foucault: Law, Power and Knowledge // Journal of Law and Society. 1990. Vol. 17. № 2.

311. *Venn C.* Beyond Enlightenment? After the Subject of Foucault, Who Comes? // Theory, Culture and Society. 1997. Vol. 14. № 3.

312. *Veyne P.* The Final Foucault and his Ethics // Critical Inquiry. 1993. Vol. 20. № 1.

313. *Visker R.* Can genealogy be critical? A somewhat unromantic look at Nietzsche and Foucault // Man and World. 1990. Vol. 23. № 4.

314. *Visker R.* Habermas on Heidegger and Foucault: Meaning and Validity in the Philosophical Discourse and Modernity // Radical Philosophy. 1992. № 61.

315. *Whitbook J.* Freud, Foucault and "the dialogue with unreason" // Philosophy and Social Criticism. 1999. Vol. 25. № 6.

316. *Wilkin P.* Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference? // Social Theory and Practice. 1999. Vol. 25. № 2.

317. *Wilson T. H.* Foucault, Genealogy, History // Philosophy Today. 1995. Vol. 39. № 2.

318. *Wolf R.* The Uses of Foucault's "History of Sexuality" in the Visual Arts // Philosophy Today. 1997. Vol. 42. № 1.

319. *Wolfenstein E. V.* Michel Foucault and Psychoanalytic-Marxism // South Atlantic Quarterly. 1998. Vol. 97. № 2.

320. *Ziarek K.* Powers to Be: Art and Technology in Heidegger and Foucault // Research in Phenomenology. 1998. Vol. 28.

321. *Автономова Н. С.* Концепция «археологического знания» М. Фуко // Вопросы философии. 1972. № 10.

322. *Автономова Н. С.* Эпистемологическая концепция М. Фуко и её эволюция // Французская философия сегодня. Анализ немарксистских концепций. Под ред. И. С. Вдовиной. М., 1989. С. 45–64.

323. *Визгин В. П.* Онтологические предпосылки «онтологической истории» Мишеля Фуко // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 170–176.

324. *Вишневский О. О.* «Поздний» Фуко: (Критика политической рациональности западных обществ) // Вопросы философии. 2005. № 1.

325. *Дьяков А. В.* Опыт археологического исследования работ М. Фуко: (В поисках метода) // Россия. Духовная ситуация времени. М., 2004. № 3–4 (19–20). С. 81–115.

326. *Кириленко Е. И.* Клиническое мышление и опыт: (Вариации на темы Фуко) // Независимый психиатрический журнал. 2003. № 3.

327. *Рыклин М. К.* Мишель Фуко: мыслить литературой // Эстетический логос (Реферативный сборник). М., 1990.

328. *Фливбьерг Б.* Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества. Пер. Д. Г. Лахути // Вопросы философии, 2002. № 2.

329. *Фурс В. Н.* Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // Логос. 2002. № 2. С. 120–152.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Адорно Т.В. – 415, 447
Альтюссер Л. – 28, 32, 33–37, 40, 42, 47, 56, 57, 59–61, 76, 114, 140, 177, 178, 180, 188, 201, 205, 208, 218, 219, 223, 261, 322, 324, 347, 411, 412, 423, 433, 437, 472, 499, 507, 605
Арагон Л. – 57, 292
Аристотель – 38, 51, 175, 470
Арон Ж.-П. – 29, 37, 60, 320
Арон Р. – 40, 190, 197, 338, 347
Арто А. – 88, 95, 102, 106, 108, 121, 146, 462, 532, 537
Бадью А. – 122, 198, 200, 201, 536
Базалья Ф. – 196, 553, 558
Балибар Э. – 30, 201
Барт Р. – 25, 60, 68, 75, 107, 116, 119, 121, 123, 144, 179, 180, 196, 197, 204, 205, 209, 231, 256, 260, 298, 299, 326, 329, 331, 341, 342, 435–437, 546–552, 570, 596, 599
Батай Ж. – 25, 55, 57, 58, 115, 119–122, 135, 137, 235, 300, 400, 417, 446, 462, 537, 557, 571, 594
Башляр Г. – 33, 42, 44, 51, 57, 79, 108, 209, 503–506, 509, 512, 598
Белаваль И. – 59, 224
Бенвенист Э. – 64, 212
Бентам Дж. – 266, 280, 281, 299, 462, 463
Бергсон А. – 17, 23, 38, 112, 598
Бернар К. – 37, 80
Бинсвангер Л. – 40, 42–45, 47–52, 59, 62, 81, 85, 117, 156, 161, 214, 218, 379, 389–395, 403, 417, 422, 426, 428, 555, 557, 602
Бланшо М. – 7, 8, 58, 66, 77, 78, 107, 109, 116, 118, 119, 123, 196, 252, 400, 417
Блок М. – 174, 282, 597
Бовуар С., де – 175, 176, 292, 298, 299, 326, 327, 350, 353
Бодрийяр Ж. – 128, 136, 159, 187, 312, 313, 318, 325, 340, 342, 377, 402, 403, 407, 480, 493, 542, 571–578, 592
Бофре Ж. – 33
Брентано Ф. – 46
Бродель Ф. – 107, 108, 117, 191, 224, 227, 243, 282, 371
Брюнсвик Л. – 73, 503, 504
Булёз П. – 60, 61, 326, 329, 370, 528, 529
Бурдьё П. – 79, 349, 355, 356, 371, 424, 605
Бутру Э. – 29
Бютор М. – 37, 120
Бютор М. – 37, 120
Валери П. – 27, 496
Валлон А. – 62
Валь Ж. – 33, 109, 119, 182, 400
Валь П. – 125,
Вейн П. – 34, 54, 58, 59, 191, 220, 320, 329, 333, 340, 341, 352, 370, 372, 373, 375, 473, 474
Вердо Ж. – 21, 42, 43–45, 52–54, 57, 61
Вернан Ж.-П. – 56, 197
Вюйемин Ж. – 59, 111–114, 224, 226, 401
Гадамер Г.Г. – 481
Гароди Р. – 35, 114, 178, 410
Гаррабе Ж. – 9
Гаттено Ж. – 123, 185, 189, 190, 197
Гваттари Ф. – 221, 229, 251, 257, 258, 262, 290, 308, 313, 326, 340, 403, 432, 442, 443, 493, 507, 511, 537, 540–552
Гегель Г.В.Ф. – 27–29, 32, 38, 48, 55, 63,

132, 138, 178, 185, 207, 264, 281, 395–400, 402, 411, 413, 414, 422, 434, 443. 453, 454, 461, 470, 474, 509, 510, 540, 543, 565, 567, 570
Гёльдерлин И.Х.Ф. – 121, 146
Гераклит – 48, 51, 175, 591
Глюксман А. – 197, 198, 248, 250, 295, 298, 322, 325, 326, 334, 338, 341, 349, 350, 354, 568, 570
Гоббс Т. – 315–317
Голль Ш., де – 7, 36, 71, 113, 188, 238, 251, 294
Гольдман Л. – 205
Гофман Э. – 524, 525, 527, 552
Гуссерль Э. – 32–34, 43, 46–48, 84, 161, 167, 184, 388, 391, 453, 464, 502, 509, 560, 584, 602
Гюздорф Ж. – 40
Гюйе А. – 33, 103, 105, 107
Даниэль Ж. – 184, 188, 245, 291, 292, 321, 355, 370
Дезанти Ж.-Т. – 33, 56, 443
Декарт Р. – 23, 24, 28, 38, 46, 56, 65, 86, 89, 103, 105, 166, 184, 277, 363, 402, 422, 424, 454, 461, 464, 488, 493, 509, 532, 535, 560, 579, 580–582, 596
Декомб В. – 27, 38, 175, 435, 442, 443, 508
Делай Ж. – 31, 41, 42, 78
Делёз Ж. – 11, 12, 29, 35, 59, 60, 113, 114, 123, 124, 136, 140, 145, 146, 180, 197, 203, 206, 218, 220–222, 227, 229, 232–234, 236–238, 240–242, 246, 248, 254–259, 262, 283, 286, 290, 299, 308, 312–314, 318, 320, 325, 326, 329, 340, 343, 349, 353, 368, 369, 375, 378, 387, 400, 402, 403, 408, 419, 427, 432, 435–437, 442, 446, 451, 459, 460, 466, 481, 490–494, 498, 500–502, 507, 511, 533–545, 574, 586, 590, 596, 600, 604
Деррида Ж. – 30, 54, 58, 109, 110, 121, 136–138, 145, 197, 205, 340, 343, 347, 370, 433, 436, 437, 446, 453, 577–588, 594, 595
Дефер Д. – 75, 116, 182, 183, 188, 191, 192, 198–200, 203, 229, 237, 240, 241, 248, 259, 271, 289, 293, 294, 327–331, 335, 349, 351, 368–370, 372, 373, 375, 376
Домезон Ж. – 40, 54, 195
Доменак Ж.-М. – 172, 236, 240, 326
Дрейфус Х. – 11, 33, 139, 344, 345, 353, 355, 357, 454, 455
Дюмезиль Ж. – 6, 27, 64–67, 70, 71, 77, 224, 227, 246, 254, 263, 370, 371, 375
Жамбе К. – 287, 341, 567, 570
Жане П. – 117
Жене Ж. – 33, 67, 191, 245–248, 257, 295, 326
Женетт Ж. – 54
Ипполит Ж. – 27–29, 33, 38, 63, 67, 73, 75, 76, 104–106, 112, 122, 145, 185, 198, 201, 204, 206, 207, 223, 224, 395–399, 565
Кавайе Ж. – 57, 176, 503, 504, 509
Кайуа Р. – 77, 78, 139
Камю А. – 67, 68, 73
Кангийем Ж. – 16, 29, 30, 38, 40, 52, 57, 62, 75, 76, 79–82, 103–106, 112, 116, 122, 126, 127, 149, 176, 177, 188, 190, 197, 209, 252, 269, 279, 349, 369, 376, 444, 503, 505–510
Кант И. – 24, 32, 36, 38, 49, 73, 104–106, 137, 138, 140, 141, 160, 166, 168, 252, 281, 282, 329, 353, 354, 363, 379–389, 392–394, 398, 448, 452–454, 462, 480, 500, 508–510, 514, 535, 571, 596, 601, 606
Кастель Р. – 79, 111, 172, 197, 198, 238, 247, 255, 429, 475
Кафка Ф. – 33, 477, 541
Кено Р. – 119
Клавель М. – 237, 238, 251, 252, 301, 322, 326, 341, 571
Клоссовски П. – 116, 119, 123, 233, 235
Кляйн М. – 44
Кожев А. – 27, 29, 141, 395, 426, 433, 473, 486–488, 560
Койре А. – 121, 505, 509, 512
Конт О. – 80, 103, 170, 503
Коста-Гаврас К. – 291–293, 326
Крафт-Эбинг Р. – 33
Кристева Ю. – 120, 205, 436, 549

Кун Р. – 42–44, 59, 62
Кун Т. – 511–513
Купер Д. – 110, 192–195, 321, 522, 553, 554
Лагаш Д. – 33, 40, 41, 103–106
Лакан Ж. – 25, 31, 44, 51, 63, 66, 115, 127, 146, 168, 173, 179, 180, 187, 193, 198, 202, 203, 206, 214, 222, 244, 255, 302, 322, 340, 364, 392, 397, 417, 423, 430, 432, 434, 436, 442–444, 462, 480, 498, 559–568
Лапассад Ж. – 189
Лапланш Ж. – 37, 121, 321
Лардро Г. – 322, 341, 567, 569, 570
Лашелье Ж. – 29
Ле Гофф Ж. – 35, 370, 595
Ле Руа Ладюри Э. – 27, 36, 60, 197, 244, 254, 299, 319, 477
Лебрен Ж. – 138, 142, 300
Леви Б.–А. – 250, 287, 302, 322–325, 353, 370
Леви–Строс К. – 77, 78, 179, 180, 205, 214, 222, 227, 302, 331, 347, 417, 422–424, 433, 434, 437–441, 460, 482, 506, 561, 576, 589
Лейбниц Г. – 51, 232, 379, 535
Лейрис М. – 117–119, 246
Ленин В.И. – 29, 192, 201, 324, 410
Лефевр А. – 29
Лиотар Ж.–Ф. – 37, 203, 312, 320, 443, 445, 446, 448, 561, 572, 574, 605
Лукач Д. – 182, 434, 441
Лысенко Т.Д. – 56, 522
Лэйнг Р.Д. – 45, 110, 193, 194, 297, 347, 524, 552–558, 568
Магрит Р. – 181, 396
Макиавелли Н. – 316, 570
Маклюен М. – 146, 156
Малларме С. – 27, 120, 146, 561
Мальбранш М. – 39, 103
Мальро А. – 33, 141, 292
Мане Э. – 120, 181, 184–186, 374, 528–530
Маркс К. – 32, 36, 55, 72, 115, 123, 124–126, 159, 162, 163, 168, 170, 172, 173, 175, 178, 204, 208, 218, 219, 256, 264, 286, 293, 294, 322, 325, 363, 390, 399, 409–414, 420, 440, 442, 443, 453, 454, 455, 550, 570, 592, 604
Маркузе Г. – 172, 195, 415, 416, 489, 537, 543
Массон А. – 25, 75, 191
Машре П. – 30, 506
Мерло–Понти М. – 27, 28, 33, 34, 36, 62, 77, 80, 111, 113, 138, 139, 141, 142, 146–148, 150, 152, 157, 176, 232, 233, 388, 396, 400, 407, 419, 420, 422, 426, 427, 432, 438, 443, 444, 540, 560, 596, 605
Мид М. – 33
Миллер Ж.–А. – 198, 309, 559
Минковски Э. – 44, 94
Монтан И. – 237, 246, 292–295, 326, 338, 349, 350, 370
Мориак К. – 32, 56, 110, 231, 240, 242, 245, 246, 248–252, 260, 289, 291, 293–295, 297–299, 321, 324, 326, 327, 333–335, 337, 339, 342, 349, 350, 355, 368, 370, 371, 372, 373
Мориак Ф. – 238
Мунье Э. – 177
Низан П. – 40
Ницше Ф. – 14, 33, 42, 55, 84, 88, 95, 102, 106, 113, 123–126, 136, 137, 141, 163, 164, 166, 169, 184, 201, 207, 232, 233, 262, 263, 290, 329, 364, 375, 378, 381, 389, 390, 399, 400–409, 415, 417, 420, 422, 424, 426, 443, 448, 462, 465, 466, 470, 491, 492, 500, 509, 512, 522, 531, 532, 534, 535, 537, 570, 588, 591–594, 601
Нора П. – 116, 139, 181, 341, 354, 355, 370, 372, 374, 375, 595
Павлов И.П. – 56, 59, 62, 63, 411
Парменид – 33, 37, 496, 570
Паскаль Б. – 23, 112, 249
Паскино П. – 255, 330, 332, 338
Пассерон Ж.–К. – 44, 56, 79, 197, 239, 246
Пинжу М. – 32, 41, 54, 55, 234
Платон – 13, 23, 24, 38, 51, 145, 146, 164, 334, 340, 364, 453, 454, 470, 535, 595

Политцер Ж. – 177
Рабиноу П. – 11, 33, 139, 344, 353, 355, 357, 454, 455
Рансьер Ж. – 30, 198, 201, 238, 308, 469, 471, 472
Рассел Б. – 112, 430
Рикардо Д. – 162, 163
Рикёр П. – 122, 125, 126, 185, 224, 226, 443, 452, 481, 594–599
Роб–Грийе А. – 73, 117–119, 120, 173, 259
Рорти Р. – 346, 353
Руссель Р. – 66, 102, 117–119, 137, 462, 532, 557
Руссо Ж.–Ж. – 120
Сад – Д.А.Ф., де – 67, 135, 137, 301
Сартр Ж.–П. – 28, 29, 32–34, 40, 51, 56, 58, 73, 77, 98, 108, 141, 142, 172, 173, 175, 176, 178, 180, 182, 194, 199, 209, 216, 233, 234, 237, 239, 240, 245, 246, 248–251, 254, 257, 288, 292, 298, 299, 326, 327, 334, 338, 342, 353, 394, 395, 401, 420–427, 433, 440, 441, 443, 444, 453, 465, 468, 474, 554, 556, 566, 572, 591
Сас Т. – 196, 376, 429, 553, 558
Сёрр М. – 107, 114, 115, 197, 200, 201, 370, 503
Серто М. – 595
Сиксу Э. – 198, 235, 238, 240, 370
Силаши В. – 45
Сократ – 145, 150, 164, 232, 289, 321, 363, 364, 388, 567, 570
Соллерс Ф. – 119, 120, 122, 299, 301, 322
Соссюр Ф., де – 34, 152, 427435, 443, 496, 548, 563, 582
Спиноза Б. – 18, 24, 38, 51, 232, 466, 560
Сталин И.В. – 55, 56, 57, 324, 410
Сэв Л. – 30
Троцкий Л.Д. – 63, 188, 201
Трубецкой Н.С. – 214, 438, 482, 496
Турнье М. – 37
Фай Ж.–П. – 37, 122, 297, 299, 521, 522
Февр Л. – 174
Фихте И.Г. – 232, 509, 570
Фонтана А. – 255, 332, 338
Фрейд З. – 33, 42, 43, 51, 55, 59, 88, 100, 107, 115, 123, 124–126, 134, 135, 145, 164, 208, 256, 262, 301, 302, 363, 390–392, 420, 427–432, 442, 443, 513, 537, 550, 559, 562, 564, 601
Хабермас Ю. – 346, 352–354, 401, 408, 433, 446, 447, 473, 588–594, 601
Хайдеггер М. – 32, 33, 42, 46–52, 55, 85, 96, 121, 132, 138, 175, 353, 364, 384, 392–394, 400, 401, 411, 420–422, 427, 454, 487, 509, 539, 540, 560, 594, 602
Шар Р. – 44, 58, 370
Шателье Ф. – 140, 198, 201, 203, 223, 252, 291
Шопенгауэр А. – 14, 168, 494, 594
Шпенглер О. – 149, 175, 478, 508
Эвальд Ф. – 13, 249, 255, 265, 330, 332, 338, 354, 375, 376
Эй А. – 40
Эко К. – 437, 593
Эрибон Д. – 12, 13, 28, 56, 60, 61, 79, 203, 301, 302, 333, 348, 349, 352, 353, 356
Юм Д. – 379, 454
Юнг К.Г. – 42, 537
Якобсон Р. – 180
Ясперс К. – 42, 58, 83, 391

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абсолют – 396-398
Анализ
– археологический – 217, 300
– генеалогический – 50, 275
– генетический – 104, 152
– дискурсивный – 243, 265,
– исторический – 174, 194, 210, 261, 415, 473, 475, 479
– лингвистический – 211, 213, 220
– литературный – 185, 209, 546
– структурный – 104, 180, 384, 394, 433, 434, 443, 585, 589, 591, 592
– трансцендентальный – 167, 504
– экзистенциальный – 42, 45, 48, 60, 83, 392, 426, 555, 558
– эпистемологический – 127, 595
Анархизм – 7, 112, 136, 176, 192, 241, 346, 401, 494, 516, 536
Антигуманизм – 219
Антипсихиатрия – 110, 111, 192, 194, 195, 196, 242, 322, 377, 473, 552-558,
Антропологизм – 49, 99, 104, 128, 218, 392, 394, 399
«Антропологический круг» – 97
«Антропологический сон» – 169, 388, 402, 403
Антропология – 44, 63, 102, 106, 137, 150, 159, 161-163, 168, 169, 210, 215, 218, 380, 382-385, 388, 390-393, 413, 433, 434, 500, 603
Априори
– исторические – 214, 452, 496, 558
– фундаментальные – 156
– экзистенциальные – 49, 50, 85, 156, 214, 393-395, 426, 496
Археология – 11, 15, 50, 63, 79, 83, 104, 124, 139, 148, 149, 158, 165, 167, 169, 171, 173, 175-177, 183, 188, 206, 208, 209, 210, 215-217, 223, 224, 226, 260, 261, 265, 267, 300, 302, 313, 344, 357, 386, 411, 431, 451, 452, 455, 463, 475-477, 481, 511, 513, 514, 518, 535, 547, 558, 580, 590, 591, 595, 596, 598, 599, 602
Архив – 149, 215, 286, 349, 598
Власть
– эпистемологическая – 264
Воображаемое – 7, 48, 97-99, 159, 422, 435, 547, 550, 566,
Генеалогия – 15, 62, 83, 84, 168, 171, 187, 201, 206-208, 229, 268, 274, 275, 277, 302, 323, 332, 339, 357, 381, 386, 387, 395, 402, 404-406, 408, 411, 419, 428, 445, 450, 453, 455, 459, 461, 473, 510-512, 522, 527, 535, 538, 545, 546, 554, 573, 576, 584, 588, 589, 592-595, 601
Герменевтика – 124-126, 144, 357, 361, 399, 452, 454, 474, 549, 589, 594, 599
Гуманизм – 33, 150, 210, 218, 278, 397, 411, 415, 421, 499, 547, 555
Деконструкция – 110, 453, 553, 571, 582, 587, 600
Диалектика – 29, 90, 95, 96, 106, 125, 137, 163, 218, 314, 316, 383, 396, 399, 414, 461, 487, 490, 492, 504, 534, 539, 567, 574, 589
Дискурсия – 153, 155, 165,
Диспозиция
– эпистемологическая – 157, 162, 163, 413
Дуализм – 46, 410, 460б 461, 496
Идеализм – 46, 218, 219, 504
Имманентность – 46, 310

Интенциональность – 46, 85, 417, 419, 599
Интерсубъективность – 218, 434

Католицизм – 35, 252
Коммунизм – 55, 113, 353, 522
Маоизм – 121, 189, 192, 201, 202, 203, 324
Марксизм – 7, 27, 29, 33, 35, 36, 47, 54, 55, 57, 60, 61, 72, 79, 107, 125, 126, 141, 148, 162, 163, 172, 173, 176, 178, 180, 184, 189, 190, 191, 201, 202, 208, 218, 219, 253, 293, 322-324, 346, 363, 395, 401, 409-415, 423, 424, 433, 434, 441-444, 454, 457, 466, 470, 491, 605
Марксизм-ленинизм – 35, 201
Матезис – 152
Материализм – 46, 72, 307, 410, 502
Метафизика – 83, 125, 134, 137, 158, 160, 161, 166, 201, 232, 233, 380, 383, 389, 390, 404, 408, 413, 418, 421, 453, 464, 471, 482, 484, 487, 488, 497, 500, 502, 505, 508, 511, 512, 536, 581-584, 589, 592, 594

Неокантианство – 27, 29, 418
Нигилизм – 7, 138, 141, 177, 346, 403, 421, 453, 454, 470, 527, 603
Ничто – 47, 96, 396, 569
Номадизм – 494, 497

Практика – 11, 46, 47, 81, 94, 173, 177, 210, 218, 357, 358, 384, 386, 411, 451, 492, 594
– дискурсивная – 204, 213, 214, 216, 217, 265, 306, 380, 399, 452, 455, 460, 576, 583, 592
– дисциплинарная – 330, 500
– медицинская – 81, 225, 271
– моральная – 362
– политическая – 179, 258, 316, 467, 470, 532
– психиатрическая – 45, 111, 266, 522, 526
– социальная – 178, 261, 262, 366, 426, 585, 600
– философская – 179, 472
Платонизм – 146, 232, 408, 471, 478, 481, 511
Позитивизм – 133, 194, 201, 219, 430, 431, 442, 444, 454, 490, 543, 550
Психоанализ – 27, 31, 32, 41, 48, 49, 59, 62, 63, 100, 115, 125, 135, 141, 184, 194, 198, 253, 259, 261, 272, 290, 297, 302, 340, 363, 389-391396, 427-432, 434, 437, 442, 444, 493, 501, 537, 551, 559-561, 564, 567, 593
Психофизиология – 40, 496

Различие – 136, 151, 211, 215, 216, 226, 232, 234, 408, 436, 534, 536, 538, 539, 586
Реальное – 7, 159, 214, 435, 542, 570,
Ризома – 537, 538

Символическое – 302, 435, 550, 563, 566
Складка – 124, 150, 169, 539, 540
– эпистемологическая – 402, 573
«Смерть автора» – 204, 454, 497, 498, 549
«Смерть субъекта» – 253, 411, 441, 492, 500-502, 556, 567, 599, 602, 606
«Смерть человека» – 141, 150, 206, 214, 219, 253, 397, 402, 466, 490, 500, 570, 603
Смех – 120, 401, 402
Сталинизм – 56, 322, 324, 410, 470
Структура – 48, 66, 157, 161, 178, 180, 181, 205, 206, 209, 214, 218, 262, 269, 359, 363, 398, 432, 433, 435-448, 459, 486, 574, 590
– априорная – 49, 394
– временная – 448
– грамматическая – 164
– органическая – 159, 160
– трансцендентальная – 50, 51
– экзистенциальная – 50
– языковая – 252, 563, 567
Субъект
– говорящий – 137, 138, 213, 315, 344, 419, 461, 584, 585
– грамматический – 381

– моральный – 358, 359, 361, 362, 366, 367
– параноидальный – 168
– психологический – 205
– познающий – 162, 165, 262, 275
– правовой – 92, 93, 277, 365
– суверенный – 128, 147, 210, 451, 501
– трансцендентальный – 211, 217, 387, 395, 399, 416, 481, 586, 600
– универсальный – 316, 405, 532
– феноменологический – 444
– философский – 137
– экзистенциальный – 425
– языковой – 123, 417

Трансгрессия – 118, 122, 135-137, 232, 371, 402, 425, 461, 462, 557, 589, 606
Троцкизм – 189, 192,
Фрейдизм – 14, 23, 390, 428, 430, 432, 435, 442, 488, 537, 559, 561, 570
Фрейдо-марксизм – 415, 443
Феноменология – 12, 27, 33, 46, 48, 49, 51, 55, 57, 61, 81, 85, 110, 142, 161, 164, 167, 168, 233, 254, 353, 365, 382, 393, 395, 398, 401, 409, 416-419, 422-426, 428, 433, 435, 443-445, 448, 452, 454, 459, 481, 486, 487, 496, 501, 510, 526, 540, 554, 556, 558, 560, 566, 567, 582, 584, 585, 594, 599, 602
Шизоанализ – 290, 544
Шизофрения – 34, 58, 83, 194, 257, 446, 542, 555-558
Эго
– чистое – 46
– эмпирическое – 46
– растворенное – 232
– трансцендентальное – 425
Экзистенциализм – 27-29, 33, 36, 55, 110, 177, 254, 395, 409, 421-423, 501, 566,
Эмпиризм – 46, 76, 128, 204, 219, 505, 511, 593
Эпистема – 50, 104, 144, 147, 149-152, 157, 159-161, 164-167, 169, 170, 172, 221, 285, 300, 361, 393, 398, 399, 428, 462, 472, 473, 478, 511, 512, 513, 543
Эпистемология – 12, 111, 127, 134, 176, 178, 180, 201, 217, 219, 317, 395, 399, 412, 419, 456, 503-513, 599
Dasein – 43, 44, 46, 47, 49-51, 134, 389, 391-393, 540

Dasein-анализ – 389, 392, 393
Tel Quel – 115, 119-122, 173, 209, 437, 583

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 6

ЧАСТЬ I. ГЕНЕАЛОГИЯ 17

Глава 1. ЮНОСТЬ 17
  1. Пуатье 17
  2. Париж 26

Глава 2. ВСТРЕЧА С БИНСВАНГЕРОМ 40

Глава 3. МЕЖДУ ПАРИЖЕМ И ЛИЛЛЕМ 54

Глава 4. ГОДЫ СТРАНСТВИЙ 64

Глава 5. ИСТОРИЯ БЕЗУМИЯ 74

Глава 6. КРИТИКА И КЛИНИКА 111

Глава 7. «СЛОВА И ВЕЩИ» 138

Глава 8. ОТ ТУНИСА ДО ВЕНСЕННА 182

Глава 9. «АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ» 207

Глава 10. «НАРОДНАЯ ФИЛОСОФИЯ»: СТРУКТУРЫ ВЫХОДЯТ НА УЛИЦЫ 223

Глава 11. «НАДЗИРАТЬ И НАКАЗЫВАТЬ» 260

Глава 12. БИОПОЛИТИКА 288

Глава 13. ВОЛЯ К ЗНАНИЮ 300

Глава 14. ПОСЛЕДНЯЯ ДЕМОНСТРАЦИЯ 68-го 318

Глава 15. 1980-е 343

Глава 16. ЗАБОТА О СЕБЕ 355

Глава 17. КОНЕЦ ПУТИ 368

ЧАСТЬ II. АРХЕОЛОГИЯ 378

Глава 1. НА ПЛЕЧАХ ГИГАНТОВ 379
  § 1. Прагматика и критика: Фуко и Кант 380
  § 2. Фуко и Бинсвангер 389
  § 3. Голос Гегеля 395
  § 4. Фуко и Ницше 400

Глава 2. ОРИЕНТИРЫ 409
  § 1. Марксизм: от партийности к критике 409
  § 2. Франкфуртская школа: несостоявшееся знакомство 414
  § 3. Грехи феноменологии 416
  § 4. Между Сартром и Хайдеггером: интервал 420

§ 5. Психоанализ 427
§ 6. Структурализм, постструктурализм, постмодернизм 432
Глава 3. О МЕТОДЕ ФУКО 448
Глава 4. ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА 459
Глава 5. ИСТОРИЯ 472
Глава 6. ВЛАСТЬ 482
Глава 7. О «СМЕРТИ ЧЕЛОВЕКА», СВОБОДЕ И «КОНЦЕ ФИЛОСОФИИ» 490
Глава 8. ФУКО И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ 503
Глава 9. ФУКО В ПРОСТРАНСТВЕ КЛИНИКИ 513
Глава 10. ЭСТЕТИКА СУЩЕСТВОВАНИЯ 528
Глава 11. ФУКО И СОВРЕМЕННИКИ 533
§ 1. Делёз 533
§ 2. Гваттари 540
§ 3. Барт 546
§ 4. Антипсихиатры 552
§ 5. Лакан 559
§ 6. «Новые философы» 568
§ 7. Бодрийяр 571
§ 8. Деррида 578
§ 9. Хабермас 588
§ 10. Рикёр 594

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 600

ПРИЛОЖЕНИЕ 607
БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ МИШЕЛЯ ФУКО 607
Основные работы 608
Тексты лекций и выступлений 613
Интервью и беседы 620
Политические декларации и заявления 636
Рецензии, предисловия, письма 639
Переводы 645
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ ФУКО 646
Общие исследования 651
Журнальные публикации 654
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ 662
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ 666

А. В. Дьяков

Мишель Фуко и его время

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Редактор *Р. А. Гимадеев*
Оригинал-макет *О. Ю. Марусова*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),
aletheia@peterstar.ru (*редакция*)
www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»:
Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95
Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.
Тел. (812) 327-26-37

Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.
Тел. (495) 915-27-97
Магазин «Гилея», Нахимовский пр., д. 56/26. Тел. (495) 332-47-28
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездниковский пер., 12/27.
Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
Магазин издательства «Совпадение».
Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84

Подписано в печать 29.09.2009. Формат 60x88 $^1/_{16}$
Усл. печ. л. 42. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Заказ №

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ В СЛЕДУЮЩИХ МАГАЗИНАХ

МОСКВА

Библио-Глобус	ул. Мясницкая, д. 6/3, стр. 5. Тел. (495) 781-19-00
Дом книги «Москва»	ул. Тверская, д. 8, стр. 1. Тел. (495) 629-64-83
Магазин «Православное слово»	Тел. (495) 951-51-84, 951-34-97
ООО «Паолине»	ул. Б. Никитская, д. 26/2. Тел. (495) 291-50-05
Магазин РГГУ «Гуманитарная книга»	Миусская пл., д. 6. Тел. (495) 973-43-01
Магазин издательства «Гнозис»	Тел. (495) 247-17-57
Магазин «Русское зарубежье»	ул. Нижняя Радищевская, д. 2
Магазин Издательства УРСС	пр. 60-летия Октября, д. 9
Магазин «Гилея»	Нахимовский пр., д. 56/26. Тел. (495) 332-47-28
Магазин «Фаланстер»	Малый Гнездниковский пер., д. 12/27. Тел. (495) 749-57-21
Галерея книг «Нина»	ул. Бахрушина, д. 28. Тел. (495) 959-21-03
Магазин издательства «Совпадение»	Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84
«Новое книжное агентство»	ул. Покровка, д. 27, стр. 1. Тел. (495) 916-28-14
«Книжная лавка обществоведа»	Нахимовский проспект, д. 56/26. Тел. (495) 120-30-81

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Магазин «Историческая книга»	ул. Чайковского, д. 55. Тел. (812) 327-26-37
«Книжный салон» Филологического факультета СПбГУ	Университетская наб., д. 11. Тел. (812) 328-95-11
Магазин «Классное чтение»	6-я линия В. О., д. 15. Тел. (812) 328-61-13
Книжный салон РНБ «Дом Крылова»	ул. Садовая, д. 18. Тел. (812) 310-44-87
«Дом книги»	Невский пр., д. 28. Тел. (812) 314-58-88
Магазин «Слово»	ул. М. Конюшенная, д. 9. Тел. (812) 571-20-75
Магазин «Русская симфония»	1-я линия В. О., д. 42. Тел. (812) 328-63-42
Магазин «Перемещенные ценности»	ул. Колокольная, д. 1

ЕКАТЕРИНБУРГ. «Дом книги»	ул. Антона Валека, д. 12
НИЖНИЙ НОВГОРОД. «Дом книги»	ул. Советская, д. 14а
СЕТЬ МАГАЗИНОВ «ТОП-КНИГА»	http://www. top-kniga. ru. Тел. (383) 336-10-26, 336-10-36
ТАЛЛИНН. Магазин Kniga.ee	15189 Tallinn, Tõnismägi 2, Eesti Rahvusraamatukogu В вестибюле Национальной библиотеки Эстонии. Тел. (372) 630 7472
Заказ книга-почтой	Тел. (812) 560-89-47 E-mail: office@aletheia.spb.ru

Экспорт из России

DataInternational Group	10122 Таллин Эстония. Тел. 646-03-81 E-mail: info@kniga.ee
ЗАО «Информ-система»	г. Москва, Севастопольский пр., д. 11а. Тел. 127-91-47, e-mail: info@informsystema. ru
Юпитер-Импэкс	г. Москва, Налесный пер., д. 4. Тел. 775-00-54, e-mail: export@jupiters. ru